Die geistespolitischen Voraussetzungen der Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms IV. von Preußen

Inaugural-Dissertation
einer Hohen Philosophischen Fakultät
der Martin-Luther-Universität
zu Halle-Wittenberg
zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt
von

Ewald Schaper
aus Magdeburg

Druck von W. Kohlhammer · Stuttgart 1938

Erſter Berichterſtatter: Prof. Dr. S. A. Kaehler

Zweiter Berichterſtatter: Prof. Dr. H. Herzfeld

Tag der mündlichen Prüfung: 7. April 1937

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Teildruck mit Genehmigung der Fakultät
Die Arbeit erſcheint unter demſelben Titel in erweiterter Faſſung
im Verlag W. Kohlhammer in Stuttgart

Literatur

(Aus der Fülle der für den behandelten Zeitraum zur Verfügung stehenden Literatur wurden in diesem Verzeichnis im wesentlichen nur die in der Arbeit zitierten Werke aufgeführt.)

A. Quellen:

I. Zur Persönlichkeit und Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms IV.

a) Briefe, Reden und Aufzeichnungen des Königs.

1. Briefwechsel mit Ancillon u. a. (siehe Nr. 81).
2. Bettine von Arnim und König Friedrich Wilhelm IV., Ungedruckte Berichte und Aktenstücke, hrsg. von L. Geiger, Frankfurt a. M. 1902.
3. Briefwechel mit Bunsen (siehe Nr. 94).
4. König Friedrich Wilhelms IV. Briefwechsel mit Ludolf Camphausen (1848/50), hrsg. von E. Brandenburg, Berlin 1906.
5. Briefwechsel mit Dahlmann (siehe Nr. 152).
6. Das Feldzugstagebuch des Kronprinzen Friedrich Wilhelm von Preußen aus dem Jahre 1813, hrsg. von Hermann Granier, Hohenzollernjahrbuch 1913.
7. Friedrich Wilhelm IV., Prinzenbriefe aus den Freiheitskriegen 1813/15. Berlin und Stuttgart 1922. Hrsg. von H. Granier.
8. Briefe des Kronprinzen Friedrich Wilhelm an Friedrich Wilhelm III. (siehe Nr. 87).
9. Gebete weiland Friedrich Wilhelms IV. 1882.
10. Briefwechsel mit Bischof Gobat (siehe Nr. 105).
11. Briefwechsel mit Josua Hasenclever (siehe Nr. 115).
12. Briefwechsel zwischen König Johann von Sachsen und den Königen Friedrich Wilhelm IV. und Wilhelm I., hrsg. von Johann Georg, Herzog zu Sachsen und H. Ermisch, Leipzig 1911.
13. Kirchenverfassungsentwurf von 1847 (siehe Nr. 83).
14. Leben und Wirken seiner Majestät Friedrich Wilhelms IV., Königs von Preußen (Reden, Proklamationen uff.). Leipzig 1885. (Zum Teil zitiert nach der neuen Ausgabe: So sprach der König. Stuttgart 1861.)
15. Briefwechsel mit Ludwig I. von Bayern (siehe Nr. 137).
16. Briefwechsel mit Ludwig I. von Bayern (siehe Nr. 80).
17. Zwei Aufsätze über die Neugestaltung der evangelischen Kirche nach apostolischem Vorbild, 1845/46 (siehe Nr. 32 Bd. 2 Beilage VII).

18. Briefwechsel König Friedrich Wilhelms IV. von Preußen und des Zaren Nikolaus I. von Rußland, 1848/50, hrsg. von W. Andreas. Forsch. z. Brand. u. Preuß. Gesch. 43, I 1930.
19. Briefwechsel mit Radowitz (siehe Nr. 61).
20. Haenchen, K., Revolutionsbriefe 1848. Leipzig 1930.
21. Briefwechsel mit Theodor von Schön (siehe Nr. 96).
22. Briefwechsel mit Anton Graf zu Stolberg-Wernigerode (siehe Nr. 104).
23. Der 11. April 1847. Thronrede Sr. Majestät des Königs Friedrich Wilhelm IV. zur Eröffnung des Vereinigten Landtages. Berlin 1847.
24. Briefe Friedrich Wilhelms IV. an die Königin von England u. a. (siehe Nr. 154).

b) Memoiren und Denkschriften.

25. Die ersten vier Regierungsjahre Friedrich Wilhelms IV. vom 7. 6. 1840 bis 26. 6. 1844. Königsberg 1842/44.
26. Abeken, H., Ein schlichtes Leben in bewegter Zeit, aus Briefen zusammengestellt von H. Abeken, Berlin 1910.
27. v. Canitz und Dallwitz, C. E. W., Denkschriften. 1888.
28. Eilers, G. E., Zur Beurtheilung des Ministerium Eichhorns. Berlin 1849.
29. Eilers, G. E., Meine Wanderung durchs Leben. Leipzig 1866.
30. Ernst II., Herzog von Sachsen-Coburg-Gotha, Aus meinem Leben und aus meiner Zeit. 3 Bände 1887—89.
31. Gerlach, Leop. v., Denkwürdigkeiten aus dem Leben Leopolds von Gerlach. Hrsg. von seiner Tochter, 2 Bände, Berlin 1891/92.
32. Gerlach, Ludw. v., Aufzeichnungen aus seinem Leben und Wirken, 1795 bis 1877. 2 Bände, Schwerin 1903.
33. Hasenclever, A., Eine österreichische Denkschrift über Friedrich Wilhelm IV. und seine Kirchenpolitik. Zeitschr. f. Kirchengesch. 34. Gotha 1913.
34. Marwitz, L. v., Vom Leben am preußischen Hofe. 1815/52. Berlin 1908.
35. Natzmer, E. v., Unter den Hohenzollern aus der Zeit Friedrich Wilhelms IV., Gotha 1888.
36. Poschinger, H. v., Unter Friedrich Wilhelm IV. Denkwürdigkeiten des Ministerpräsidenten O. v. Manteuffel. Berlin 1901.
37. Poschinger, H. v., Preußens auswärtige Politik 1850—58. Unveröffentlichte Dokumente aus dem Nachlasse Manteuffels, hrsg. von H. v. P. 3 Bände 1902.
38. Poschinger, H. v., Preußen im Bundestag 1851—59, Dokumente der K. Preuß. Bundestagsgesandtschaft, hrsg. von H. v. P. 4 Bände 1882/84.
39. Reumont, A. v., Aus König Friedrich Wilhelms IV. gesunden und kranken Tagen. Leipzig 1885.
40. Schuster, G., Die Jugend des Königs Friedrich Wilhelm IV. von Preußen und des Kaisers und Königs Wilhelm I., Tagebuchblätter ihres Erziehers Friedrich Delbrück. Monum. Germ. Pädagogica. Bd. 36. 37. 40. 1907.

41. Strauß, F., Abend-Glocken-Töne, Erinnerungen eines alten Geistlichen. Berlin 1868.
42. Siemens, W. v., Lebenserinnerungen. Berlin 1922.
43. Varnhagen von Ense, K. A., Tagebücher. Aus dem Nachlaß V. v. E. Bd. 1—15. Leipzig 1861—1905.

II. Zur geistespolitischen Lage (Zeitgenössische Werke und Abhandlungen).

44. Arnim, Bettina v., Dies Buch gehört dem König. Berlin 1843.
45. Bauer, B., Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich 1843.
46. Borck, J. C. F., Handbuch über die Kirchliche und Schulgesetzgebung. Königsberg 1831.
47. Bunsen, Chr. C. J. v., Die Verfassung der Kirche der Zukunft. 1840.
48. Bunsen, Chr. C. J. v., Zeichen der Zeit. 1855.
49. Engels, F., Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. 2. Aufl. 1895.
50. Falk, J., Goethe aus nähern persönlichem Umgange dargestellt. Leipzig 1832.
51. Feuerbach, L., Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers. Nürnberg 1830.
52. Feuerbach, L., Sämtliche Werke, hrsg. von W. Bolin und F. Jodl. Stuttgart 1903/11.
53. Feuerbach, L., Ausgewählte Briefe von und an F., hrsg. von W. Bolin. Leipzig 1904.
54. Haym, R., Ausgewählter Briefwechsel R. v. Hayms, hrsg. von H. Rosenberg. Berlin und Leipzig 1930.
55. Hebbel, F., Briefe. 1. Band 1829—39; besorgt von R. M. Werner. Berlin 1904.
56. Nohl, H., Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen 1907.
57. Immermann, K., Die Epigonen. 1836. Werke, hrsg. von H. Mayne. 3 Bände.
58. Jarcke, K. E., Vermischte Schriften. Bd. 1—3. 1854.
59. Marr, W., Das junge Deutschland in der Schweiz. 1847.
60. Paulus, E. Ph., Der Abfall von Christo oder der Unglaube unserer Tage. Stuttgart 1845.
61. Radowitz, J. M. v., Nachgelassene Briefe und Aufzeichnungen zur Geschichte der Jahre 1848—53. Stuttgart-Berlin 1922.
62. Radowitz, J. M. v., Ausgewählte Schriften und Reden, hrsg. und eingeleitet von F. Meinecke. München 1921.
63. Rothe, R., Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenberg 1837.
64. Rotteck, K., Lehrbuch des Vernunftrechts. 4 Bände. Stuttgart 1829.
65. Stahl, F. J., Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erlangen 1840.

66. Stahl, F. J., Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. 1830 f.
67. Stahl, F. J., Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. 2. Aufl. 1868.
68. Stephani, H., Über die absolute Einheit der Kirche und des Staates. Würzburg 1802.
69. Strauß, D. F., Gesammelte Schriften, hrsg. von Eduard Zeller. 1876 f.
70. Strauß, D. F., Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige. Vortrag aus dem Jahre 1847. Bonn 1896.
71. Strauß, D. F., Der politische und der theologische Liberalismus. Halle 1848.
72. Tholuck, A., Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner. 5. Auflage. Hamburg 1836.
73. Vischer, F. T., Kritische Gänge. 1844.
74. Wichern, J. H., Der junge W., Jugendtagebücher J. H. Wicherns, hrsg. von M. Gerhardt. Hamburg 1925.
75. Wichern, J. H., Gesammelte Schriften D. J. H. Wicherns, hrsg. von F. Mahling. III. Prinzipielles zur Inneren Mission. Hamburg 1902.

B. Darstellungen:

I. Einzelabhandlungen

a) Zur Persönlichkeit und Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms.

76. Andreas, W., Die russische Diplomatie und die Politik Friedrich Wilhelms IV. von Preußen. Berlin 1927.
77. Bastgen, F., Der Heilige Stuhl und die Heirat der Prinzessin Elisabeth von Bayern mit Friedrich Wilhelm, Röm. Quartalschrift 37, 1929.
78. Friedberg, E., Die Grundlagen der preußischen Kirchenpolitik unter Friedrich Wilhelm IV. Leipzig 1882.
79. Fritzsche, C., Die Englandpolitik Friedrich Wilhelm IV. Bibliothek für Volks- und Weltwirtschaft. Heft 13. Dresden und Leipzig 1916.
80. Grisar, J., Friedrich Wilhelm IV. und das Kölner Ereignis. Stimmen der Zeit. 103. Bd. 1922. S. 338 ff.
81. Haake, P., J. P. F. Ancillon und Kronprinz Friedrich Wilhelm IV. von Preußen. München 1920.
82. Vgl. dazu die Besprechung durch W. Andreas in der H. Z. 124. 1921. S. 300.
83. Heckel, J., Ein Kirchenverfassungsentwurf Friedrich Wilhelms IV. von Preußen aus dem Jahre 1847. Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte. Kanonist. Abt. XII. 43. 1922.
84. Hennig, B., Elisa Radziwill. 2. Aufl. 1911.
85. Hintze, O., Die Epochen des evangelischen Kirchenregiments in Preußen. H. Z. 1906, Bd. 97. S. 67 ff.
86. Jordan, E., Friedrich Wilhelm IV. und der preußische Adel bei Umwandlung der ersten Kammer in das Herrenhaus 1850—54. Berlin 1909. Hist. Stud. 71.

87. Kaufmann, P., Preußische Anfänge am Rhein. Besuch des Kronprinzen Friedrich Wilhelm im Sommer 1817.
88. Koser, R., Friedrich Wilhelm IV. am Vorabend der Märzrevolution. H. Z. 83. S. 43 ff.
89. Mejer, O., Minister Eichhorn. Preuß. Jahrb. XL, 1877.
90. Meinecke, F., Friedrich Wilhelm IV. und Deutschland. H. Z. 89. S. 25 ff.
91. Müller, K., Alexander von Humboldt und das Preußische Königshaus. Leipzig 1928.
92. Nithack-Stahn, W., Die preußische Landeskirche unter Friedrich Wilhelm IV. Preuß. Jahrb. 1907.
93. Rachfahl, F., Deutschland, Friedrich Wilhelm IV. und die Berliner Märzrevolution. Halle 1901.
94. Ranke, L. v., Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen. Sämtliche Werke 49/50.
95. Rothfels, H., Ein Brief von Clausewitz an den Kronprinzen Friedrich Wilhelm aus dem Jahre 1812. H. Z. 121. 1920.
96. Rothfels, H., Theodor von Schön, Friedrich Wilhelm IV. und die Revolution von 1848. Halle 1937.
97. Richter, L., König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evangelischen Kirche, Berlin 1861.
98. Rieker, K., Die Krisis des landesherrlichen Kirchenregiments in Preußen 1848/50. Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht. 10.
99. Schmidt, W., Die Partei Bethmann-Hollweg und die Reaktion in Preußen 1850—52. 1910.
100. Schmitz, E., Edwin von Manteuffel als Quelle zur Geschichte Friedrich Wilhelms IV. Hist. Biblioth. Bd. 45. 1921.
101. Schneider, R., Das Schicksal König Friedrich Wilhelms IV. von Preußen. Gelbe Hefte. XI. Jahrg. Heft 1.
102. Schultze, R., König Friedrich Wilhelms IV. Gedanken über die Zukunft der preußischen Landeskirche. Berlin 1867.
103. Simons, E., Die rheinisch-westfälische Kirchenordnung und das Kirchenideal Friedrich Wilhelms IV. Theol. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Prediger-Verein. N. F. 15. Heft, S. 62 ff.
104. Stolberg-Wernigerode, Graf zu, Anton Graf zu Stolberg-Wernigerode. Ein Freund und Ratgeber König Friedrich Wilhelms IV. Beiheft 8 der H. Z. 1926.
105. Wagener, H., Die Politik Friedrich Wilhelms IV. 1883.

b) Zur geistespolitischen Lage.

106. Buchheim, K., Heinrich von Sybel und der Staatsgedanke. Histor. Vierteljahrsschr. 26. 1931.
107. Craemer, R., Gladstone als christlicher Staatsmann. Berlin-Leipzig 1930.
108. Dehio, L., Edwin von Manteuffels politische Ideen. H. Z. 131. 1925. S. 41 ff.

109. Dilthey, W., Die Jugendgeschichte Hegels. Gesammelte Schriften. IV. Bd. Leipzig-Berlin 1921.
110. Dove, A., Ausgewählte Schriftchen vornehmlich historischen Inhalts. Leipzig 1898.
111. Ferres, M., Heinrich von Sybels Stellung zu den politischen Vorgängen 1859—62. Hist. Stud. 199. 1930.
112. Ganter, E., Karl von Rotteck als Geschichtschreiber. Diss. Freiburg 1908.
113. Goetting, H., Die sozialpolitische Idee in den konservativen Kreisen der vormärzlichen Zeit. Berlin 1922.
114. Haering, H., Über Treitschke und seine Religion. Aus Politik und Geschichte. Berlin 1928.
115. Hasenclever, A., Josua Hasenclever aus Remscheid-Ehringhausen. Erinnerungen und Briefe. Halle 1922.
116. Heckel, J., Der Einbruch des jüdischen Geistes in das deutsche Staats- und Kirchenrecht. H. Z. 155. 1937. Auch abgedruckt in: Forschungen zur Judenfrage. Bd. 2.
117. Hubrich, Staat und Kirche in der preußischen Monarchie am Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts. Verwaltungsarchiv 20 und 21.
118. Hugenschmidt, A., Das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat bei liberalen und radikalen Theoretikern des vormärzlichen Deutschland. Diss. Basel 1930.
119. Jedele, E., Die kirchenpolitischen Anschauungen des Ernst Ludwig von Gerlach. Diss. Tübingen 1910.
120. Kars, H., Kanzler und Kirche. Gießen 1934.
121. Kaufmann, G., Ranke und die Beurteilung Friedrich Wilhelms IV. H. Z. 88. 1902. S. 436 ff.
122. Kramer, G., Die Stellung des Präsidenten Ludwig v. Gerlach zum politischen Katholizismus. Breslau 1931.
123. Lempp, R., Die Frage der Trennung von Staat und Kirche im Frankfurter Parlament. Beitr. z. Parteigesch. Hrsg. von A. Wahl, Heft 7. Tübingen 1913.
124. Marcks, E., Männer und Zeiten. 1. Aufl. 1911.
125. Meinecke, F., Sybel gestorben. H. Z. 75. 1895.
126. Meinecke, F., Weltbürgertum und Nationalstaat. 7. Aufl. München und Berlin 1928.
127. Meinecke, F., Preußen und Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. München und Berlin 1918.
128. Meinecke, F., Die Idee der Staatsräson. 3. Aufl. Berlin u. München 1929.
129. Meinecke, F., Staat und Persönlichkeit. Berlin 1933.
130. Müller, R., Die Partei Bethmann-Hollweg und die orientalische Krise. 1853—56. Halle 1926.
131. Paulsen, J., Viktor Aimè Huber als Sozialpolitiker. Königsberger Hist. Forsch. Bd. 2. Leipzig 1931.

132. Perthes, O., Beiträge zur Geschichte der Märztage 1848. Preuß. Jahrb. 63. 1889.
133. Schib, K., Die staatsrechtlichen Grundlagen der Politik Karl von Rottecks. Diss. Basel 1926.
134. Schmoller, G., Gedächtnisrede auf Sybel und Treitschke. Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissensch. zu Berlin. 1896. S. 3 ff.
135. Treitschke, H. v., Politik. 2 Bände. Hrsg. von M. Cornicelius. 4. Aufl. Leipzig 1918.
136. Wendland, W., Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms III. in ihrer Bedeutung für die Geschichte der kirchlichen Restauration. Gießen 1909.

c) Biographien.

137. Corti, C. E. Conte, Ludwig I., König von Bayern. München 1937.
138. Gerhardt, M., J. H. Wichern. Ein Lebensbild. Hamburg 1926.
139. Hassel, P., Joseph Maria von Radowitz. I. Bd. 1797—1848. 1905.
140. Hausrath, A., Richard Rothe und seine Freunde. 2 Bände. Berlin 1908.
141. Kern, H., Georg Friedrich Daumer, der Kämpfer für eine deutsche Lebensreligion. Berlin 1936.
142. Kohut, Ludwig Feuerbach, Sein Leben und seine Werke. 1909.
143. Kuhn, A., Peter Cornelius und die geistigen Strömungen seiner Zeit. 1921.
144. Lehmann, M., Freiherr vom Stein. 3 Bände. Leipzig 1902/05.
145. Marcks, E., Kaiser Wilhelm I. Leipzig 1905.
146. Masur, G., Friedrich Julius Stahl. I. Aufstieg und Entfaltung 1802—1840. 1930.
147. Meinecke, F., Das Leben des Generalfeldmarschalls Hermann von Boyen. II. Bd. 1814—48. Stuttgart 1899.
148. Meinecke, F., Radowitz und die deutsche Revolution. Berlin 1913.
149. Nippold, F., Chr. Carl Josias Freiherr von Bunsen. 3 Bände. Leipzig 1871.
150. Petersdorff, H. v., König Friedrich Wilhelm IV. Stuttgart 1900.
151. Ranke, L. v., Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen. A. D. B. Bd. VII. 1878 S. 729 ff.; auch: Sämtliche Werke. Bd. 51/52. Berlin 1888.
152. Springer, A., Friedrich Christoph Dahlmann. 2 Bände. Leipzig 1872.

II. Gesamtdarstellungen.

153. Brandenburg, E., Die Reichsgründung. I. Bd. Leipzig 1916.
154. Borries, K., Preußen im Krimkrieg. Stuttgart 1930.
155. Brunner, E., Die Mystik und das Wort. 2. Aufl., Tübingen 1928.
156. Foerster, E., Die Entstehung der preußischen Landeskirche. 2 Bände. Tübingen 1905—07.
157. Groos, H., Der deutsche Idealismus und das Christentum. 1927.
158. Hintze, O., Die Hohenzollern und ihr Werk. Berlin 1915.

159. Lenz, M., Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. II. Teil. 1910.
160. Lütgert, W., Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 5 Bde. Gütersloh 1923 ff.
161. Lütgert, W., Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus. Gütersloh 1924.
162. Marcks, E., Der Aufstieg des Reiches. Deutsche Geschichte von 1807 bis 1871/78. I. Bd. Die Vorstufen. Stuttgart-Berlin 1936.
163. Rosenzweig, F., Hegel und der Staat. 2 Bände. München und Berlin 1920.
164. Schnabel, F., Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. Bd. IV. Die religiösen Kräfte. Freiburg i. Br. 1937.
165. Srbik, H. Ritter v., Deutsche Einheit. 2 Bände. München 1936.
166. Stern, A., Geschichte Europas seit den Verträgen von 1815 bis zum Frankfurter Frieden von 1871. Stuttgart und Berlin. Bd. VII. 1916 Bd. VIII. 1920.
167. Sybel, H. v., Die Begründung des Deutschen Reiches durch Wilhelm I. Bd. I und II. Berlin 1889.
168. Treitschke, H. v., Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert. V. Teil. Neue Ausgabe. Leipzig 1927.
169. Valentin, V., Geschichte der deutschen Revolution. 2 Bde. Berlin 1930/31.
170. Volhard, E., Zwischen Hegel und Nietzsche. Der Ästhetiker Friedr. Theod. Vischer. 1932.

III. Sonstiges.

171. Collmann, A., Zur Geschichte der rheinischen Kirchenordnung. Theol. Arbeiten aus dem rheinisch.-wissenschaftlichen Predigerverein. N. F. 4. Heft. 1900.
172. Delbrück, H., Erinnerungen, Aufsätze und Reden. 1905.
173. Elert, W., Der Kampf um das Christentum. München 1921.
174. Holstein, G., Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts. Tübingen 1928.
175. Ladendorf, O., Historisches Schlagwörterbuch. Straßburg-Berlin 1906.
176. Troeltsch, E., Der Historismus und seine Probleme. I. Buch. Gesammelte Schriften. Bd. III. Tübingen 1922.

Erster Abschnitt

Christentum und Diesseitsglaube

1. Die religiösen Strömungen im Zeitalter Friedrich Wilhelms IV.

Die Aufklärung und das neunzehnte Jahrhundert.

„Eine ... Zeit ohne Glaubenskraft und doch voll kirchlichen Haders erschien jetzt den Deutschen. Ein volles Drittel der neuen literarischen Erscheinungen dieser acht Jahre (1840—1848) bestand aus kirchlichen Streitschriften; gleichwohl war die große Mehrheit der gebildeten Klassen von Grund aus weltlich gesinnt." „Noch niemals seit dem Niedergange der alten Aufklärung war Deutschland an fruchtbaren religösen Ideen so arm gewesen wie in diesem Jahrzehnt unablässigen kirchlichen Streites." Diese Worte Treitschkes, die im fünften Bande seiner Deutschen Geschichte dem Abschnitt über „Die Parteiung in der Kirche" vorangestellt worden sind [1]), zeigen eine erstaunliche Hilflosigkeit des politischen Historikers gegenüber den religiösen Bestrebungen dieses Zeitraumes. Er verkannte, daß dieser „kirchliche Hader" nur ein äußeres Kennzeichen war für ein ernstes, entscheidungsschweres Ringen um das Christentum, dessen sich führende Köpfe im deutschen Geistesleben immer bewußt gewesen sind und vielfach davon Zeugnis abgelegt haben. So konnte Feuerbach schon 1830 sagen, daß die Gegenwart „unverkennbar den Keim großartiger Entwicklungen in sich zu tragen die Bestimmung" habe [2]), und Hebbel schrieb 1837, daß die Weltgeschichte vor einer ungeheuren Aufgabe stehe. „Die Hölle ist längst ausgeblasen und ihre letzten Flammen haben den Himmel ergriffen und verzehrt; die Idee der Gottheit reicht nicht mehr

1) S. 276 f.
2) [51] S. V.

aus ..." [3]). Es war dies mehr als ein oberflächliches, leichtfertiges Ablehnen überlieferter Glaubensformen, und „ohne Glaubenskraft" ist dieses Ringen trotz so vieler Unzulänglichkeiten gewiß nicht gewesen.

Heute können wir jenen Ereignissen ein größeres Verständnis entgegenbringen, da wir die enge Verflechtung von Politik und Religion praktisch erleben. Von seiner politischen Sicht aus vermochte Treitschke diesen Auseinandersetzungen jedoch keinen tieferen Sinn abzugewinnen, und es lockte ihn nicht, die Voraussetzungen dieses religiösen Kampfes und die geistespolitischen Schichtungen, wie sie sich bei den einzelnen Parteien ergaben, näher zu ergründen.

Gewiß war der Kampf um das Christentum, der sich in den drei Jahrzehnten von 1830—60 abspielte, ungestüm und „lärmend". Denn er wurde nicht mehr nur an Teetischen oder in abgeschlossenen Zirkeln der Universitätskreise und Gemeinden wie etwa zur Zeit des Idealismus ausgetragen, sondern vorwiegend in der Öffentlichkeit. Man wollte sich nicht mehr mit erbaulichen Betrachtungen begnügen, sondern verbreitete Flug- und Kampfschriften und hielt, wie etwa die Lichtfreunde in Mitteldeutschland [4]) oder die Anhänger Ronges [5]) große Versammlungen ab. Naturgemäß mußte ein Kampf, der so breite Schichten ergriff, teilweise verflachen, mußte sich oft, um populär

---

3) Brief an Elise Lensing vom 11. April 1837. [55] S. 194 f. Vgl. auch Fr. Th. Vischer: „Unsere Zeit rückt einer Krisis des kirchlichen Lebens durch die steigende Spannung zwischen der modernen Wissenschaft und der Volksreligion oder richtiger den Anstrengungen der Gelehrten sowie der Staats- und Kirchendiener, die letztere auch im Bewußtsein der Gebildeten zu retten, mit starken Schritten näher" (Hallische Jahrbücher 1841 Nr. 65 ff., abgedruckt in: „Kritische Gänge" 1844, I S. 131). — Auch im christlichen Lager sind allerorten Äußerungen gefallen, aus denen hervorgeht, wie sehr man sich der Bedeutung seiner Zeit bewußt gewesen ist. So etwa Jarcke bei dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV.: „Eine große Periode ist zu Ende gegangen, ein neues kirchliches Weltalter will ins Leben treten." „Heute ist der gesamte kirchliche Zustand von Preußen ... in Frage gestellt und der kirchliche Boden von ganz Deutschland in eine fieberhaft zitternde Bewegung geraten." [33] — Aufschlußreich sind die überlieferten Predigten gegen „Zeitgeist und Unglaube". Besonders charakteristisch ist die Predigt von E. Ph. Paulus: Der Abfall von Christo oder der Unglaube unserer Tage (Stuttgart 1845). Hier wird von dem großen Beruf der Zeit gesprochen, gegen den Atheismus anzugehen.

4) [168] S. 351.

5) [42] S. 29 f.

zu werden, einfacher Redewendungen bedienen, die dann schärferer Kritik nicht standzuhalten vermochten. Erschwerend kam hinzu, daß, je länger je mehr, sozialistisch-revolutionäre Strömungen auftauchten und an Einfluß gewannen. Dadurch erhielt der Kampf einen ausgesprochen umstürzlerischen Charakter und rief die herrschende Gesellschaftsklasse zur Verteidigung von Kultur, Religion und Sittlichkeit auf den Plan.

Mit dem Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit griff hier Friedrich Wilhelm IV. ein. Der Kampf gegen den „Zeitgeist" bildete sein eigentliches Regierungsprogramm. „Zeitgeist" aber bedeutete ihm „Afterbildung", „irreligiöse Menschenweisheit", „pfauenhaft aufgestutzte Scheinbildung", „moderne frivole Weltweisheit", die sich besonders der Volksschullehrer bemächtigt habe und die ihm allmählich seine Beamtenschaft und sein Volk zersetze und vergifte [6]). Sein Kampf galt der Überheblichkeit und dem Selbstbewußtsein der Halbgebildeten [7]), hinter deren Kritik an bestehenden Einrichtungen, namentlich am Christentum, er nur Lust am Zerstören, jedoch wenig Aufbauwillen vermutete. Zwar unterschied er ausdrücklich zwischen den gemäßigten, gebildeten „Liberalen" und den seit etwa 1840 immer stärker hervortretenden „Radikalen", die sich aus Republikanern, Freimaurern und Juden zusammensetzen sollten [8]). Dennoch galt es für ihn als selbstverständlich, daß die antichristliche Strömung seiner Zeit ausschließlich von jenen Halbgebildeten ausging, obwohl er sich mit Männern eng verbunden fühlte, die liberal-christlich oder gar antichristlich eingestellt waren; man braucht ja nur an das enge Verhältnis des Königs zu Josias von Bunsen und Alexander von Humboldt zu denken.

Die antichristliche Tendenz jener Zeit senkte jedoch ihre Wurzeln in verschiedene Schichten der Vergangenheit. Sie gründet zu einem wesentlichen Teil in der Aufklärung selbst, die im rationalistischen Christentum fortlebte und hier die Unterordnung und Verbiegung der christlichen Lehre zu einer optimistisch gehaltenen Morallehre bewirkte. „Den sittlichen Interessen der Menschheit und des Staates mit scho-

6) [14] S. 314.

7) Die Gefahr der damaligen Halbbildung bei der Lehrerschaft hat Gottfried Keller in der Figur des „Schulmeisterlein" im „grünen Heinrich" (erste Fassung 1854/55, II, 7) sarkastisch aufgezeigt.

8) [94] S. 449 ff.

nender Berücksichtigung des im Volke noch nicht erstorbenen Christenglaubens zu dienen", so hieß die Parole der Rationalisten [9]). Was eine Studienkommission 1814 dem König mitgeteilt hatte, galt auch noch durchaus für die vierziger Jahre, daß nämlich „die Prediger sehr oft nicht eigentlich christlich und biblisch, ja hier und da nicht einmal religiös und erbaulich predigen, vielmehr bloß von Angelegenheiten des physischen und gesellschaftlichen Lebens, ohne allen Bezug auf Religion und Christentum", und daß „zuweilen eine ganz andere Glaubenslehre in dieser, eine ganz andere in jener Kirche gepredigt wird" [10]). Und auch jene von Friedrich Wilhelm IV. so wenig geschätzte Kritik am historischen Christentum, wie sie etwa von den Hallenser Professoren Gesenius und Wegscheider geübt wurde, war in ihrer ganzen Methodik — wenn auch abgemildert — noch diejenige des Voltaire und Reimarus, für die sich Bibel und Kirchengeschichte aus Fälschungen, Irrungen und Übertreibungen zusammensetzten [11]). Daß der Rationalismus seine Herrschaft auch während und nach dem Idealismus bewahrte, zeigt deutlich die geringe Tiefenwirkung, die der letztere gehabt hat. Bei dem von Schleiermacher so schmerzlich beklagten Bildungstiefstand der Pfarrer [12]) und der mittleren und unteren Schichten überhaupt [13]), braucht dies nicht wunderzunehmen. Entscheidender aber scheint hierfür noch die Tatsache zu sein, daß sich der Idealismus allmählich aus der Aufklärung ohne jede größere Auseinandersetzung entwickelt hat, so daß auf keiner der beiden Seiten ein ausgesprochener Gegensatz empfunden wurde [14]).

9) [28] S. 3.

10) [89] S. 182.

11) Bezeichnend ist, daß z. B. D. Fr. Strauß mit dieser Methodik nichts zu tun haben wollte, weil er aus einem viel höher entwickelten wissenschaftlichen Lebenskreis stammte. Vgl. Lütgert [160], III S. 99. Siehe auch Schnabel [164] S. 283. Dieser bedeutende Band lag erst vor, als die Arbeit im wesentlichen abgeschlossen war. Es konnte daher nur noch in den Anmerkungen ergänzend auf die Ansichten Schnabels hingewiesen werden.

12) Lütgert [160] I S. 230 ff., Schnabel [164] S. 292. Vgl. dazu auch E. Foerster [156] I S. 77 ff., wo noch weitere zeitgenössische Zeugnisse über die geistige Verrohung der Pfarrer abgedruckt sind. Dazu: Karl Immermann [57] I, 2 S. 174. — Siehe auch die Beschwerde des Kronprinzen aus dem Jahre 1819 über die aufgeklärte Gesinnung der Garnisonspfarrer, unten S. 50.

13) Vgl. Foerster [156] I S. 101 f.

14) Lütgert [160] I, 8 ff., III, 3 ff.

Dieser platte, überhebliche Rationalismus ist es gewesen, der Friedrich Wilhelm IV. mit Recht abgestoßen und verbittert hat. Denn bei aller Würdigung der Gewissensnot und des ehrlichen Bestrebens, religiöse Idee und Wirklichkeit in Einklang zu bringen [15]), konnte es dem König dennoch nicht entgehen, daß weder die Lichtfreunde und Deutschkatholiken, noch die Magistrate der großen Städte, die ihn in kirchlichen Angelegenheiten mit belehrenden Eingaben bedachten, wirkliche Aufbauarbeit zu leisten imstande waren. Der vulgäre Rationalismus, der zu Beginn des realistischen Zeitalters noch eine Scheinblüte erlebte, hat tatsächlich für die geistige Weiterentwicklung des deutschen Volkes nichts mehr beigetragen. Die vorwärtsweisende Kraft lag vielmehr in jener Generation, die durch die Schule des Idealismus gegangen war.

Feuerbach, Strauß und Vischer als Nachfahren des Idealismus.

Friedrich Wilhelm IV. hat für den deutschen Frühliberalismus begreiflicherweise kein Verständnis besessen. Mit Mißtrauen sah er, wie sich die Vertreter dieser Strömung fortgesetzt auf den Idealismus beriefen, dessen Werke ihn in seiner Jugend wenig beeindruckt hatten. Es wird noch zu zeigen sein, wie fremd der König als ein ausgesprochen christlicher Herrscher dem Idealismus gegenüberstehen m u ß t e; für seine Stellung im Geistes- und Glaubenskampf während seiner Regierungszeit wurde diese Fremdheit von entscheidender Bedeutung.

Wir sind heute durch Untersuchungen, die in der Nachkriegszeit über die religiösen Grundlagen des Idealismus angestellt worden sind, in der Lage, diesem Gegensatz zwischen Christentum und Idealismus weiter nachzugehen [16]). Denn auf die Herausarbeitung dieses Gegensatzes ist es bisher bei jeder der genannten Untersuchungen

15) [14] S. 223.

16) Vor allem: Wilhelm Lütgert: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, Bd. I—V, 1923 ff. — Vgl. die Entgegnung von Lütgert auf die Besprechung von Hirsch [161] S. 10 ff. Emil Brunner: Die Mystik und das Wort. 1924. Helmut Groos: Der deutsche Idealismus und das Christentum. 1927.

zwangsläufig hinausgekommen [17]). Wollte man nämlich den tiefsten Sinn des Idealismus, d. h. also sein Lebensgefühl, seine religiöse Verankerung ergründen, so mußte zunächst mit christlich bestimmten Wertbegriffen gearbeitet werden, die man bisher seit Schleiermacher anzuwenden gewohnt war. Doch stets klingt dann die große Enttäuschung oder Verwunderung durch, daß diese Wertbegriffe für den Idealismus nicht zu gebrauchen sind, daß in dieser Strömung ein ganz anderes, völlig fremdes, dem Christentum ganz und gar entgegengesetztes Wertsystem herrscht.

Freilich kann bei der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen im deutschen Idealismus sein Gegensatz zum Christentum nur schwer auf eine einheitliche Formel gebracht werden. Es könnte dies am ehesten geschehen durch den Hinweis auf die mystische Grundhaltung, die alle Vertreter des Idealismus auszeichnet [18]). Mit Recht weist Groos darauf hin, daß der Monismus des Idealismus mit einer gewissen Notwendigkeit zur Mystik hinführt. Denn beide Begriffe sind eng miteinander verwandt und bedingen einander. So spielen denn auch die deutschen Mystiker, hauptsächlich Eckehart und Böhme im Idealismus eine große Rolle. Ganz bewußt greift man auf sie zurück, und Hegel beruft sich ausdrücklich auf Eckehart als seinen Vorgänger [19]).

Auch für die Nachfolger Hegels bildet die Frage der im All und im Menschen „wesenden" Gottheit den eigentlichen Ausgangspunkt ihrer Philosophie und ihrer Auseinandersetzungen mit dem christlichen Lager. Friedrich Wilhelm IV. hat dieses Problem ebenfalls aufge-

---

17) So etwa besonders ausgeprägt bei Brunner, der die Unvereinbarkeit der Mystik Schleiermachers mit „der Glaubenswelt der Apostel und der Reformatoren" nachweist und darlegt, daß die „Verbindung von Immanenzphilosophie und christlichem Glauben auf einen kolossalen Selbstbetrug hinausläuft, indem dabei dem evangelischen Glauben eine Gesamtlebensauffassung untergeschoben wird, die zu ihm im schroffsten Widerspruch steht, die mit den Grundwahrheiten des Evangeliums ungefähr in dem Maße identisch ist, als ein Genie ein Prophet, ein religiöser Heros der Erlöser und die humane Kultur das Reich Gottes ist, auf das die Jünger und die Reformatoren hofften" (S. 10 f.).

18) Mit Mystik ist hier das Einsgefühl des Menschen mit dem Göttlichen gemeint. Sie darf nicht auf die gefühlsbedingte Versenkung allein beschränkt werden.

19) Lütgert [160] II S. 137, III S. 90.

griffen und eifrig diskutiert, und indem er Bunsen gegenüber Schellings Pantheismus ablehnt, zeigt sich hier bereits der entscheidende Gegensatz zum Idealismus [20]).

Die Schwerpunktsverlagerung von der christlichen Transzendenz zur unbedingten, in sich selbst ruhenden Welt- und Lebensschätzung, wie sie sich im Idealismus anbahnt, nimmt bei den bedeutenderen Schülern Hegels ihren Fortgang. Dieses Problem steht im Mittelpunkt ihrer Philosophie und wird von dem Systematiker jener Epoche, Feuerbach, von Grund auf erarbeitet und fand in Gottfried Keller seine dichterische Darstellung.

Feuerbach gilt auch heute noch als Philosoph des Materialismus und Atheismus [21]). Diese irrige Auffassung, die nur aus der Tatsache zu erklären ist, daß seine Werke nicht gründlich genug gelesen worden sind und ein Urteil lediglich auf Grund einiger weniger und mißverstandener Schlagworte [22]) gebildet wurde, hat ganz entscheidend

---

20) „Ich habe, so gut ich vermochte, für Sie gestritten, weil ich überzeugt war, daß auch nicht der feinste, versteckteste Pantheismus (auch nicht, wenn er in dem edlen Schelling spuken sollte) Sie, theuerster Freund, berücken könnte ..." [94] S. 374.

21) So neuerdings wieder ganz kraß vertreten bei Schnabel [164] S. 379 und 590. „Mit Ludwig Feuerbach und Karl Marx wird dann der Standpunkt des Materialismus und Atheismus erreicht sein."

22) Das berühmteste Schlagwort: „Der Mensch ist, was er ißt", wurde nur mit Schaudern selbst von Treitschke, der ihm sonst verhältnismäßig wohlwollend gegenübertritt, zitiert ([168] S. 424). Aus dem Zusammenhang gerissen, mußte eine solche Redewendung freilich irreführen. In Wahrheit wurde nur eine heute banale Tatsache in der Feuerbach eigenen schroffen Form ausgesagt. Es handelt sich um einen Aufsatz aus dem Jahre 1850 über „Die Naturwissenschaft und die Revolution", in dem er sich zunächst gegen den ehemaligen Kultusminister Eichhorn wendet, der einmal vor der Königsberger Universität die Versicherung abgegeben hatte, daß die Regierung keine mit ihren Grundsätzen im Widerspruch stehende Religions- und Staatslehre dulden könne, daß sie aber nicht die Naturwissenschaften beschränken wolle. Feuerbach weist nun an Hand des Buches von Jakob Moleschott: „Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk (Erlangen 1850)" nach, daß die Naturwissenschaft notwendig durch ihre Erkenntnisse auch auf das politische und religiöse Leben Einfluß ausüben müsse, etwa wie dies bei Kopernikus der Fall gewesen sei. In stürmischer Form fordert er nicht nur Abfindung des Volkes mit christlicher Kost, sondern auch mit gesunder Nahrung. Denn die jeweilige Kost mache sich auch auf die Denkfähigkeiten des Menschen nachteilig oder vorteilhaft bemerkbar. „Das Gehirn kann ohne phosphorhaltiges Fett nicht

dazu beigetragen, daß die geistesgeschichtliche Lage um die Mitte des 19. Jahrhunderts verkannt wurde. Es mußte freilich der deutsche Idealismus in seinen Auswirkungen als verhängnisvoll angesehen werden, wenn seine Schüler sich mit dem Marxismus verbanden, wie es besonders Feuerbach vorgeworfen wird. Man übersah dabei, daß es gerade Engels war, der den Trennungsstrich zwischen Feuerbach und Marx zog. In seiner Schrift: „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" macht er Feuerbach dessen metaphysische Verankerung zum Vorwurf und deckt die Gegensätzlichkeit zwischen dem marxischen Materialismus und der vom Idealismus ausgehenden und noch tief in diesem wurzelnden Philosophie Feuerbachs auf [23]).

Feuerbach ist Mystiker wie die Vertreter des Idealismus. „Die Aufgabe der wahren Philosophie", so sagt er einmal, „ist nicht, das Unendliche als das Endliche, sondern das Endliche als das nicht Endliche, als das Unendliche zu erkennen oder, nicht das Endliche in das Unendliche, sondern das Unendliche in das Endliche zu setzen" [24]). Das oberste Prinzip der deutschen Mystik kommt in seinen Werken immer wieder zum Durchbruch, nämlich das Unendliche sich im Endlichen manifestieren zu lassen, oder im Sinne Eckeharts das Göttliche im Menschen zu Gott werden zu lassen. Gott wird erst durch den Menschen [25]). Gerade in diesem entscheidenden Punkte sah er wie Strauß und Vischer das eigentliche Problem, sah er auch den Gegensatz zum Christentum, das in der Trennung von Gott und Mensch als

---

bestehen: an das phosphorhaltige Fett ist die Entstehung, folglich auch die Tätigkeit des Hirns geknüpft: ohne Phosphor kein Gedanke", sagte Moleschott, und Feuerbach fügte hinzu — absichtlich übertreibend —: „Der Mensch ist, was er ißt!"

23) Feuerbach gebraucht die Bezeichnungen Atheismus und Materialismus in einem ganz anderen als heute üblichen Sinne. Nichts ist verkehrter, „als wenn man den deutschen Materialismus vom Système de la Nature oder gar von der Trüffelpastete Lamettrie's ableitet. Der deutsche Materialismus hat einen religiösen Ursprung; er beginnt mit der Reformation ..." [52] X S. 155.

24) Zur Reform der Philosophie 1842. [52] S. 230.

25) So auch in seinen Xenien (1830). [51] S. 217: „Gott und Natur sind bloß ‚Extrem', in dem Menschen vereint sich Gott erst mit der Natur; Mittler! darum ist der Mensch." Sein Kampf gegen die Mystik bezieht sich nur auf die zeitgenössische des Pietismus, nicht auf die deutsche des Mittelalters, wie er ausdrücklich betont (ebd. S. 212).

Schöpfer und Geschöpf wurzelt. Diese Trennung aufzuheben, den Monismus, wie er sich im Idealismus zeigt, konsequent zu durchdenken und so eine Philosophie des „religiösen Atheismus" zu begründen, ist der Lebensinhalt Feuerbachs gewesen [26]).

Es kann im Rahmen unserer Arbeit nicht die Aufgabe sein, dieser neuen Zielstrebigkeit der deutschen Philosophie nachzuspüren, so nötig dies auch sein mag. Es sei hier nur der entscheidende Gegensatz herausgestellt, der sich im religiös begründeten Geschichtsbewußtsein Feuerbachs [27]) und seines nicht kleinen Anhängerkreises gegenüber der christlichen Auffassung des Kreises um Friedrich Wilhelm IV. gebildet hat. Zwar erkennt der Philosoph die große Bedeutung der christlichen Botschaft für die germanische Welt an, aber sie erscheint ihm nicht als der große Wendepunkt in der Geschichte der germanischen Völker. Er glaubt an die Eigenkraft des germanischen Genius, der sich nach eigenen Wachstumsgesetzen — selbst gegen das Christentum — fortentwickelt [28]) und dieses jetzt endgültig überwindet [29]). Von dieser Sicht aus bewertete er auch die Reformation, wie viele seiner Zeit-

---

26) „Die Philosophie tritt an die Stelle der Religion; aber eben damit tritt auch eine total verschiedene Philosophie an die Stelle der früheren. Die bisherige Philosophie kann die Religion nicht ersetzen; sie war Philosophie, aber keine Religion, ohne Religion. Sie ließ das eigentümliche Wesen der Religion außer sich liegen, sie vindizierte sich nur die Gedankenform. Soll die Philosophie die Religion ersetzen, so muß die Philosophie als Philosophie Religion werden, so muß sie das auf eine ihr konforme Weise in sich nehmen, was das Wesen der Religion konstituiert, was diese vor der Philosophie voraus hat" (Zur Reform der Philosophie). [52] II S. 218. Ähnlich bereits Hegel: „Es ist dem Publikum bei der Philosophie um die Religion, die verlorene, zu tun, nicht um die Wissenschaft; um diese erst hinterher. Der Mensch will erfahren, wie er daran ist, will Befriedigung für sich" [109] S. 196.

27) „Die Perioden der Menschheit unterscheiden sich nur durch religiöse Veränderungen. Nur da geht eine geschichtliche Bewegung auf den Grund ein, wo sie auf das Herz des Menschen eingeht" [52] II S. 216.

28) „Wieviel verdanken die Germanen dem Christentum! Aber wieviel das Christentum den Germanen! Was wären die Germanen ohne das Christentum; aber was wäre das Christentum ohne die Germanen? Haben doch die Germanen erst das Christentum zu dem gemacht, was es für sie, was es in ihren Augen ist. Nicht das Christentum hat sie zu dem gemacht, was sie sind oder vielmehr waren, sondern sie haben das Christentum zu dem gemacht, was eben ihnen als Germanen entsprach" ([52] X S. 339).

29) [52] II, 216 f.

genossen, als den großartigen, aber steckengebliebenen Versuch, sich aus den römischen Fesseln zu befreien. Feuerbach erkennt richtig, daß der Protestantismus „den Papst nur in den König verlegt" habe. „Jetzt handelt es sich um das politische Papsttum; die Gründe für die Notwendigkeit sind dieselben, wie die Gründe für die Notwendigkeit des religiösen Papstes ..." [30]).

Gerade an diesem Punkte hat auch Friedrich Wilhelm IV. mit seiner Kirchenreform angeknüpft. In gleicher Weise bekämpfte er den „schnöden landesherrlichen Episcopat" [31]) der Hohenzollern und arbeitete sein ganzes Leben lang für dessen Beseitigung, um „die Reformazion zu vollenden". Aber für ihn bedeutete diese Vollendung kein Weiterentwickeln im Sinne Feuerbachs, sondern — wie noch unten zu zeigen ist — eine Wiederherstellung des apostolischen Vorbildes, um den „quatschen teutschen Protestantismus" zu veredeln [32]). So läßt sich auch an dieser Stelle der große Gegensatz zwischen dem König und dem von ihm bekämpften „Zeitgeist" erkennen.

Feuerbach hat sich gegen Friedrich Wilhelm IV. und seine Regierungsgrundsätze des öfteren ausgelassen. Verächtlich spricht er von dem Könige, der sich zum „Betbruder" und „Pietisten" herabwürdige [33]). Sein Kampf galt dem „Untertanenstaat" der Aufklärung, der in patriarchalischer Übertünchung unter dem preußischen König seine Auferstehung feierte [34]). Demgegenüber forderte er politische Freiheit, und sein stolzes Bekenntnis zum Staat steht dem Hegels nicht nach: „Im Staate sondern und entfalten sich die Kräfte des Menschen, um durch diese Sonderung und ihre Wiedervereinigung ein unendliches Wesen zu konstituieren; viele Menschen, viele Kräfte sind eine Kraft. Der Staat ist der Inbegriff aller Realitäten, der Staat die Vorsehung des Menschen ... Der Staat ist der unbeschränkte, unendliche, wahre, vollendete, göttliche Mensch" [35]).

Obwohl Feuerbach ein sehr zurückgezogenes Leben führte, sind seine

30) [52] Zur Reform der Philosophie S. 221.
31) [32] S. 500.
32) [94] S. 570.
33) [53] II S. 139 (15. Okt. 1844).
34) Vgl. auch oben S. 15 Anm. 22.
35) [52] II S. 220.

Zeitgenossen [36]), besonders die unteren Schichten von seinen Gedanken sehr stark beeinflußt worden. Jenes junge Deutschland in der Schweiz, die Friedrich Wilhelm IV. als den gefährlichen Unruheherd Europas bezeichnete, nährte sich in erster Linie von der Lehre Feuerbachs, die allerdings, um sie allgemeinverständlich zu machen, radikal verfälscht wurde. Einseitig griff man die Negationen heraus und übersah die aufbauenden Gedanken vollkommen [37]).

Feuerbach hatte sich gegen die Versuche, ihn und seine Philosophie mit der Märzrevolution und den radikalen Strömungen in Verbindung zu bringen, gewehrt [38]), obwohl Berührungspunkte vorhanden waren. Auch jene zweite im Vordergrund des öffentlichen Interesses stehende Gelehrtenpersönlichkeit dieser Epoche, David Friedrich Strauß, befand sich im politischen Leben in einem ähnlichen Zwiespalt. In den Württembergischen Landtag berufen, sah er sich gezwungen, mit der rechten Seite, auf der seine theologischen Gegner saßen, zu sympathisieren, weil er zu dem linken Flügel keine innere Verbindung finden konnte. Diese Tatsache ist immerhin aufschlußreich und widerlegt jene These, nach der die Hegelsche Linke auch unbedingt zur politisch-revolutionären Richtung hingeführt habe.

---

36) Vgl. den Brief von Rudolf Haym an Hermann Finke (Jan. 1845). [54] S. 25 f.

37) Über die Art und Weise, wie Feuerbachs Lehren propagiert worden sind, unterrichtet sehr gut der Jungdeutsche Marr, ein Hamburger Kaufmannslehrling, der die Lehre des Philosophen in populäre Form brachte [59]. Wir „hatten bereits eine gewisse Berühmtheit als Apostel der neuen Philosophie erlangt, so daß unsere Schüler, die Arbeiter, alle ‚persönliche Feinde Gottes' geworden waren." — Als charakteristisch muß die Dankadresse eines Arbeiter- und Bildungsvereins gelten, die Feuerbach nach seinen Heidelberger Vorlesungen 1849 überreicht wurde. Hierin heißt es u. a.: „Wir sind keine Gelehrte und wissen daher den wissenschaftlichen Wert Ihrer Vorlesungen nicht zu würdigen; so viel aber fühlen und erkennen wir, daß der Trug der Pfaffen und des Glaubens, gegen den Sie kämpfen, die letzte Grundlage des Systems der Unterdrückung und der Nichtswürdigkeit ist, unter welchem wir leiden, und daß Ihre Lehre daher, die an die Stelle des Glaubens die Liebe, an die Stelle der Religion die Bildung, an die Stelle der Pfaffen die Lehrer setzt, einzig die Grundlage derjenigen Zukunft sein kann, die wir anstreben" ([142] S. 232).

38) Einem französischen Journalisten schrieb er: „Wie können Sie mein Werk mit dem Wesen der Märzrevolution in Verbindung bringen?" (Lütgert [160] III S. 207). Vgl. dazu seine Stellung zu den süd- und westdeutschen Demokraten ([142] S. 209 ff.).

Strauß ist ja erst am Ende seines Lebens in seinem volkstümlich gehaltenen Buche „Der alte und der neue Glaube“ (1872) zu einer umfassenden Darstellung seiner Glaubensphilosophie gekommen. Aber schon in den dreißiger und vierziger Jahren lassen sich deutlich die Grundzüge einer Weltschau erkennen, die derjenigen Feuerbachs parallel laufen. Auch bei ihm steht im Mittelpunkt das Leben, das er vom germanischen Genius beherrscht und geleitet sehen will. „Die Forderung“, so schreibt er 1848, „das asiatische Prinzip unserer Religion mit dem griechisch-germanischen unserer Kultur in Übereinstimmung zu bringen, ist Eins mit der anderen, die Regeln unseres Handelns und die Quellen unseres Wohlseins künftig nur in den Gesetzen unseres eigenen Wesens in Verhältnis zu denen der umgebenden Natur zu suchen!“ [39]). Wie Feuerbach verherrlicht er „die freie harmonische Menschlichkeit des Griechentums, die auf sich selbst ruhende Mannhaftigkeit des Römertums“, Tugenden, die zu erstreben jetzt wieder das Ziel sein müsse [40]).

Strauß war ein besonders scharfer Gegner Friedrich Wilhelms IV. In einem 1847 gehaltenen Vortrage verglich er ihn — unter dem Deckmantel einer wissenschaftlichen Studie — mit dem römischen Kaiser Julian, der sich vergeblich gegen ein neues Zeitalter zur Wehr setzte [41]). Aus allem, was wir heute noch von der Persönlichkeit Friedrich Wilhelms IV., quellenmäßig belegt, wissen, ergibt sich, daß Strauß eine geradezu verblüffend gute Charakterisierung des preußischen Königs gegeben hat.

Im Jahre 1848 hat dann Strauß auf einer Wahlversammlung in Ludwigsburg den preußischen Herrscher öffentlich angegriffen und auch seine bisherige versteckte Kritik zugegeben. Der König sei „in eine böse Schule gegangen“, habe „verkehrte Begriffe über Würde und Gewalt der Fürsten eingesogen“ und dafür ein schweres Opfer bringen müssen. Dennoch glaubte Strauß für ihn eintreten zu können, da er der Meinung war, daß der König bei seiner Einbildungskraft „rascher Umschwünge fähig“ sei und einen guten konstitutionellen Herrscher abgeben könne [42]).

---

39) [71] S. 13.

40) [69] I S. 216.

41) Der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige. [69] I S. 177 ff.

42) [69] I S. 246.

Eine ähnliche Haltung zum preußischen König nahm Friedrich Theodor Vischer ein, der sich nicht nur durch seine scharfe Abgrenzung gegenüber den christlichen Parteien, namentlich den Pietisten, gegen die er nur heftige Worte gefunden hat [43]), sondern auch gegenüber den Jungdeutschen auszeichnet. Er bewies damit, daß es neben der von Friedrich Wilhelm IV. verabscheuten lärmenden Gruppe des „Zeitgeistes" eine Gemeinschaft gab, die trotz ihrer nichtchristlichen Einstellung in der Lage war, ihre Wurzeln in die Tiefe zu senken. Vischer ist mit Strauß eng befreundet gewesen und hat sich voll und ganz zu dessen religiösen Grundanschauungen bekannt. Auch er wurzelt in der Mystik [44]) und bekannte sich zu dem „immanenten Gott", dessen Wohnung überall und nirgends, dessen Leib nur die ganze Welt und dessen wahre Gegenwart nur der Menschengeist sei [45]). „Die Welt soll nicht neben Gott eine eigene in ihrem Kern selbständige Substanz und von Gott nur äußerlich geleitet ..., sondern in allen ihren Adern vom göttlichen Geiste durchdrungen sein" [46]). Von dieser Grundhaltung aus konnte er Strauß verteidigen und sagen, daß dieser nicht gegen, sondern für „die wohlverstandenen Interessen der Religion" kämpfe; Strauß wolle „nicht weniger, sondern mehr Gott, als das supranaturalistische ... und das rationalistische Christentum" habe [47]). — Aber auch Vischer wollte den Wert der Religion an ihrer Bewährung im Leben messen, nicht an ihren Lehrsätzen, und er meinte im Hinblick auf die Schicksale seines Freundes Strauß, daß „auch zum Guten ein Glaube und zwar ein viel höherer und stärkerer, als zu der eigentlich sogenannten Religion" gehöre [48]).

Es muß stark bezweifelt werden, ob das Hervortreten dieser Männer an die Öffentlichkeit von nachhaltiger Wirkung auf die breite Masse gewesen ist. Friedrich Wilhelm IV. hat es bitter beklagt, weil

---

43) Etwa: Der Pietismus „... wütet für das Greisenhafte gegen die Jugend des Jahrhunderts ..." Kritische Gänge S. XXI.

44) Zwar wehrt er sich wie Feuerbach gegen die zeitgenössische christliche Mystik, die er mit „dem schwelgerischen Gefühle und der traumartigen Phantasie" in Zusammenhang bringt, während er die alten deutschen Mystiker anerkennt und besonders auf diese hinweist. (Vgl. Kritische Gänge I S. 99 und 144.)

45) Ebd. S. 192.

46) Ebd. S. 99.

47) Ebd. S. 102.

48) Kritische Gänge S. XXXIII.

er sah, daß sich die Halbbildung der Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit bemächtigte und sie einseitig ausnutzte. Er war selbst viel zu sehr auf dem Gebiete der Wissenschaft heimisch, um sich nicht zu verhehlen, daß man die Wissenschaft nicht zur Sklavin des Tageskampfes machen dürfe. Andererseits soll nicht verkannt werden, daß erst durch die scharfen Angriffe und Kanzelagitationen, die namentlich Strauß und Vischer erfuhren, diese zur nachdrücklichen Verteidigung ihrer Anschauungen gezwungen wurden. Dabei ist es besonders bezeichnend, daß sie darauf verzichteten, die Hilfe des jungen Deutschland in Anspruch zu nehmen, mit dem sie nie sonderlich sympathisiert haben. Namentlich Vischer hat sich nicht gescheut, die Planlosigkeit und Wankelmütigkeit jener Literatengruppe bloßzustellen [49]).

„Ohne eine Persönlichkeit von gleichem Rang, ohne eine Macht von gleicher Wirkung, ohne eine Idee von gleicher Tragweite ist die Zeit zwischen Hegel und Nietzsche eine zwischen zwei überragende Ereignisse gespannte, durch ihre Grenzen mehr als durch sich selbst bestimmte Zwischenzeit." Mit diesen Worten hat Volhard treffend in seiner Vischerstudie diese Jahrzehnte des „Interregnums" gekennzeichnet [50]).

Der große Generationsumbruch in den dreißiger Jahren [51]) hatte ziemlich plötzlich eine neue Generation in den Vordergrund des öffentlichen Lebens gestellt, die sich, wenn es ihr auch keineswegs an Begabungen fehlte, epigonenhaft ausnehmen mußte. Man war sich dessen auch durchaus bewußt. „Wir sind, um mit einem Wort das ganze

---

49) Besonders über Herwegh, den gefeierten Dichter der Revolution, gießt er seinen Spott. Er macht ihm zum Vorwurf, gerade auf Friedrich Wilhelm IV. seine Hoffnung gesetzt zu haben, der doch alles andere als ein Republikaner sei. (Kritische Gänge II S. 296 f.) — Die Haltlosigkeit der jungdeutschen Dichtergeneration, die sich zuweilen im Weltschmerz äußert, liegt ganz sicherlich im Religiösen begründet. Wie Lenau fortgesetzt zwischen Hegel und der christlichen Lehre schwankte (vgl. Lütgert [160] III S. 289 f.), so war dies schließlich auch mit dem gesamten jungdeutschen Lager der Fall, nur daß im allgemeinen der rohe Pantheismus mit der Philosophie Hegels kaum noch etwas gemein hatte. Man lehnte das kirchliche Christentum ab, vermochte sich jedoch zu keiner neuen Lebenshaltung durchzuringen.

50) [170] S. 8.

51) 1831 starben Niebuhr, Stein, Gneisenau, Hegel und Clausewitz, 1832 Goethe, 1834 Schleiermacher, 1835 Wilhelm von Humboldt.

Elend auszusprechen Epigonen und tragen an der Last, die jeder Erb- und Nachgeborenschaft anzukleben pflegt“ [52]).

Das Dreigestirn Feuerbach, Strauß und Vischer war jedoch durchaus zu einer Sicht vorgestoßen, die sich mit dem Lebenskreis Nietzsches berührte [53]). Alle drei hatten eine in sich gefestigte, tiefgegründete Weltschau, die sich im Gegensatz zum Christentum gebildet und als wesentlichen Kern die Gottesimmanenz und den sich daraus ergebenden Lebensglauben gefunden hatte [54]). Sie waren auch bezeichnenderweise vom Pessimismus und Minderwertigkeitsgefühl ihrer Zeitgenossen nicht angekränkelt worden und verkündeten stolz und unerschüttert ihren neuen Glauben.

Die Erweckungsbewegung.

Wie die in die Zukunft weisende antichristliche Strömung nicht aus dem rationalistischen Christentum, sondern aus dem Idealismus hervorgegangen ist, so hat auch die eigentlich aufbauende Partei des christlichen Lagers entscheidende Anregungen vom Idealismus empfangen [55]). Zwar kann die Erweckungsbewegung — wie Elert sowohl als auch Lütgert nachgewiesen haben — nicht ohne weiteres ideengeschichtlich erklärt werden. Denn was sie auszeichnet, eben die sich in allen Ständen und Schichten des Volkes plötzlich bemerkbar machende Erweckung — ist in ihrer Art einmalig und ursprünglich.

---

52) Karl Immermann: Die Epigonen. 1836 [57] S. 136. Vgl. auch dessen Brief an seinen Bruder Ferdinand vom April 1830, in dem er von dem „Segen und Unsegen des Nachgeborenseins“ spricht. „Unsere Zeit, die sich auf den Schultern der Mühe und des Fleißes unserer Altvordern erhebt, krankt an einem gewissen geistigen Überflusse. Die Erbschaft ihres Erwerbes liegt zu leichtem Antritte uns bereit, in diesem Sinne sind wir Epigonen. Daraus ist ein ganz eigentümliches Sichtum entstanden ...“ [57] S. 7 f.

53) Der Angriff von Nietzsche auf Strauß betrifft nicht das religiöse Kernproblem.

54) Daß auch in den breiteren Schichten Ansätze zu einer solchen Philosophie vorhanden sind, zeigt die anregende kleine Studie von H. Kern [141].

55) Aufschlußreich ist die Wandlung, die Gustav von Below durchmachte. Als Jünger des Idealismus hatte er das Christentum in sein philosophisches System hineingedeutet. Nach der Erweckung diente seine Philosophie nur noch „dem Glauben zur Folie“. „... mein ganzer Irrtum lag nur darin, daß ich mich bestrebte, den Glauben selbst in die Philosophie mitaufzunehmen und ihn zu durchdringen.“ Lütgert [160] III S. 127 f.

Aber den Boden vorbereitet zu haben, bleibt unzweifelhaft das Verdienst des Idealismus. Es überrascht daher auch nicht, wenn Lütgert zu der Überzeugung gelangt, daß es gerade die Mystik ist, die Idealismus und Erweckungsbewegung miteinander verbindet [56]). Da Friedrich Wilhelm IV. als religiöser Mensch in der Erweckungsbewegung wurzelt, soll das Grundsätzliche dieser Strömung am Beispiel eines ihrer bedeutendsten Vertreter kurz dargestellt werden.

Tholuck findet zunächst seine entscheidende Anregung in der Mystik. Sie erscheint ihm gegenüber dem Rationalismus als eine Vertiefung des menschlichen Geistes, der sich damit der Fesseln des platten Vernunftglaubens begibt. Aber während die deutsche Mystik bisher stets zu einem menschlichen Selbstbewußtsein, zu einer Adelung der Seele führte, bewirkt sie bei Tholuck das gerade Gegenteil. Das Versenken in sich führt zur Erkenntnis des Bösen im Menschen und weckt das Bedürfnis nach Erlösung, nach Befreiung. „Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis macht die Himmelfahrt der Gottes-Erkenntnis möglich, und keine Weisheit ist verwerflicher als die, welche die Augen uns aussticht, damit wir nicht in unser eigenes Innere schauen" [57]). Die wahre Selbsterkenntnis wird aber stets zur Überzeugung von der Sündhaftigkeit des Menschen führen. Denn bei voller Ehrlichkeit sich selbst gegenüber erkennt der Mensch die Frage nach dem Tode und gleichzeitig nach dem Ursprung des Bösen als entscheidend für sich und die Welt [58]). Zwar hat die Menschheit verlernt, sich in Ehrlichkeit diese Fragen vorzulegen. „So dicht umschließt und umnebelt die Nacht der Sünde das geistige Auge des Menschen, daß es sie selber nicht sehen kann; so lange hat sich der verdüsterte Blick an die Finsternis gewöhnt, daß sie am Ende ihm Licht scheint ... Nicht so wir" [59]). Tholuck lehnt mit Entschiedenheit alle philosophischen Erklärungen vom Ursprung des Bösen ab, ohne stichhaltige Gegenbeweise zu liefern [60]) und bleibt auch die Antwort schuldig auf die

---

56) Ähnlich Schnabel IV S. 298.

57) [72] S. 13 f.

58) Ebd. S. 14 f.

59) Ebd. S. 15.

60) „Beweisen, durch Schlüsse dartun, kann ich es freilich nicht, gut geschlossen mag es sein, aber ich weiß auch, daß da erst das heilige Land anfängt, wo die Beweise aufhören" (ebd. S. 20).

Frage, warum der Mensch, vom lichten Gott geschaffen, zur Finsternis abfiel [61]). Das Sündenbewußtsein des in sich versunkenen Menschen ist das Wirkliche und daher der eigentliche Ausgangspunkt des Christentums. Ganz im Gegensatz zum Idealismus, wo das Wissen um das Böse „die Grundlage des moralisch Guten" ist und den Menschen erst dafür zu begeistern vermag [62]). Nur von dieser Einstellung zum Bösen aus kann die Bedeutung des Christentums gemessen werden. Es ist „die einzige Lehre in der Welt, welche auf eine gründliche Art in der zersprengten goldenen Kette, welche einst den unsterblichen Geist des Menschen an den Ewigen schloß, das Glied nachweiset, das zerrissen, und das Mittel es wieder anzuschließen" [63]). Auf dem Wege der Buße wird die Sünde durch die Gnade des Herrn getilgt; dieser täglich erneut habhaft zu werden, muß das Ziel des echten Christen sein [64]).

Eine solche Auffassung vom Christentum führte unmittelbar auf die Reformatoren zurück. Luthers Schriften werden daher wieder gelesen. Hier wurde dasselbe Fundament, die Rechtfertigungslehre, freigelegt, auf der auch der Glaube der Erweckungsbewegung ruhte. Der sündige Mensch kommt durch den Glauben an die Vergebung der Sünde durch Jesus zu seiner Rechtfertigung. Von einer solchen Sicht aus mußte die Frage nach der Echtheit der biblischen Geschichte eine untergeordnete Rolle spielen. Die unmittelbare Wahrheit, die man in dem Akte der Buße und der Heilserfahrung erlebte, lag auf einer ganz anderen, höheren Ebene als diejenige der historischen Bibelkritik. Es handelt sich daher zunächst keineswegs um eine gelehrte Lektüre der Lutherschen Werke, sondern mehr um eine erbauliche, wie ja den Theologen der Erweckungsbewegung überhaupt das Herz und nicht das Wissen in erster Linie auszeichnet. „Der Blick dieser Theologie war nach innen, nicht mehr nach außen gewandt" [65]).

---

61) „... nach dem Grunde zu fragen, warum der gute Mensch fiel, mußt Du aufgeben; einen vernünftigen Grund kannst Du nicht finden, und der unvernünftige Grund ist selber schon das Böse auf der Seite der Erkenntnis" (ebd. S. 24).

62) Groos [157] S. 157 ff.

63) a. a. O. S. 15.

64) Ebd. S. 160.

65) Elert [137] S. 87. Charakteristisch hierfür die Befürchtungen Schleiermachers, der die Frage aufwirft, ob „das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben" enden solle (Lütgert [160] III S. 150).

Hieraus ergibt sich dann auch das Verständnis für die weitere Entwicklung der christlichen Theologie. Da ja das Erlebnis der Heilswahrheit — genau genommen — eine Frucht des Bibelstudiums ist, muß diese eine unbedingte Anerkennung der Bibel sowohl in ihrer seelischen wie auch in ihrer geschichtlichen Tatsächlichkeit die Folge sein. Durch das hinzutretende Lutherstudium nahm die Erweckungsbewegung sehr bald einen verhängnisvollen Kurs zum Konfessionalismus, wie er sich bei Claus Harms deutlich zeigt [66]), der in seinen 95 Thesen sich bereits eine lutherische Restauration angelegen sein ließ und infolgedessen auch gegen den Unionsgedanken Stellung nahm. Die endgültige Wendung von dem mystischen Ausgangspunkt der Erweckungsbewegung zum entschiedenen, dogmatisch gebundenen Luthertum findet sich dann bei Hengstenberg, der unter Friedrich Wilhelm IV. eine so verhängnisvolle Rolle spielen sollte.

Mochten sich nach den Befreiungskriegen die Gegensätze noch nicht so stark ausgebildet haben, mochten damals noch besonders durch die Theologie Schleiermachers die verschiedensten Möglichkeiten des Ausgleichs vorhanden gewesen sein [67]), im Zeitalter Friedrich Wilhelms IV. hatten sich die einzelnen Richtungen sehr stark voneinander differenziert und drängten als Pole im weiten Spannungsfeld nach Entladung.

2. „Staat und Kirche" als Kernproblem der geistespolitischen Auseinandersetzungen um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts

Die preußische Kirchenpolitik unter Friedrich Wilhelm III.

„Religion und Politik sind ein trübes Element für die Kunst. Ich habe sie mir immer so weit als möglich vom Leibe gehalten." So äußerte sich Goethe dem Weimarer Schriftsteller Johannes Falk gegenüber. Dieser jedoch bemerkte in seinen Aufzeichnungen dazu: „Nun

66) Elert [173] S. 76.

67) Vor allem läßt sich häufig eine aus historischer Reflexion gewonnene Anerkennung des Christentums feststellen, die — seit der Romantik möglich — an den eigentlich christlichen Gedankengängen uninteressiert ist; so etwa bei

traf es sich aber gerade, daß Religion und Politik, Kirche und Staat die beiden Pole wurden, zwischen denen sich das Jahrhundert, worin er lebte, neugestalten sollte. Alles Wissen und Handeln wurde von dem Zeitgeiste gewaltig ergriffen und sozusagen auf diesen Mittelpunkt hingedrängt" [68]).

Johannes Falk war einer der ersten Männer, die der Massenarmut und -verelendung tatkräftig entgegentraten. Er stand mit offenen Augen seiner Zeit gegenüber, und so muß uns diese seine Feststellung besonders charakteristisch erscheinen. Daß er neben dem Gegensatz von Politik und Religion den von Staat und Kirche hervorhebt, ist nicht zufällig. Mochten die religiösen Ansichten in jenem Zeitalter noch so verworren und mannigfaltig sein, wurde ihre Bewährung im öffentlichen Leben gefordert, so mußte eine klare Entscheidung für oder gegen die Kirche bzw. für oder gegen ihre Verbindung mit dem Staat gefordert werden. Das aber brachte mit sich, daß man sich um eine Sinndeutung von Staat und Kirche viel stärker als zur Zeit der Aufklärung bemühte, wobei man sich besonders der bisher so sehr vernachlässigten historischen Beweisführung bediente. Für die Epoche Friedrich Wilhelms IV. ergibt sich daher eine äußerst mannigfaltige, geistreiche Literatur, die einen vortrefflichen Einblick in die Grundbedingungen der geistespolitischen Auseinandersetzungen vermittelt. Die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche wurde in der Tat als Kernfrage angesehen. Eine Beschäftigung mit ihr führt noch tiefer in die geistige Welt dieser Zeit ein.

Die Aufklärung hat mit ihrer rationalistischen Auffassung der Welt und der damit verbundenen Wertschätzung des Irdischen wenig Verständnis für die Ideen des Christentums aufbringen können, weshalb sich dementsprechend der Schwerpunkt der Gesellschaftsform von der Kirche zum Staate verlagerte. Von der Aufgabe, die diesem durch die Reformation zugewiesen war, für die Aufrechterhaltung der reinen Lehre zu sorgen, war nichts mehr zu spüren. Vielmehr hatte sich das Verhältnis umgekehrt. Der Staat sah in der Kirche das

---

Dahlmann ([152] I S. 58 f.), Treitschke (s. o. S. 3), wohl auch zunächst bei Radowitz ([139] S. 10; [148] S. 4). Eine gründliche Untersuchung dieses Problems wäre m. E. erforderlich, um die religiöse Haltung des Frühliberalismus richtig würdigen zu können.

68) [50] S. 13.

berufene Institut zur Pflege der Sittlichkeit, Moral und öffentlichen Ordnung, so daß die konfessionellen Unterschiede, namentlich im preußischen Bereich, immer stärker ausgeglichen wurden. Wie die Geistlichen sich in steigendem Maße als Staatsdiener fühlten [69]), so wurde auch der Begriff der christlichen Kirche in naturrechtlicher Weise zu der Form einer Religionsgemeinschaft verwässert [70]). Freilich ist nicht, wie Foerster meint [71]), der Begriff der Kirche völlig ausgetilgt worden. Er bestand fort; nur war er — gerade in Preußen sicherlich nur aus historischen Gründen — auf kleinere Gemeinschaftsgebilde von provinzialem Umfang beschränkt worden. Das einigende Band im gesamten Hohenzollernschen Bereich bildete lediglich der Summepiskopat des preußischen Königs [72]).

Es entsprach daher der allgemeinen Auffassung von der Einheit von Staat und Kirche, wie sie etwa in der Schrift von Stephani [73]) vertreten wurde, wenn unter Stein im Jahre 1808 die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten in den Staatsorganismus eingebaut wurde. Oberkonsistorien, Kirchendirektorium und Provinzialkonsistorien verschwanden, an ihre Stelle trat die Sektion für Kultus und Unterricht, die dem Innenministerium unterstand, und die provinzialen Verwaltungsbehörden („Regierungen").

Nur wenige Jahre später trat der Gedanke von der Einheit von Staat und Kirche in den Hintergrund. Mit der Erweckungsbewegung wuchs auch die Sehnsucht nach einer Kirche, die von spezifisch christlichen Grundsätzen getragen sein sollte [74]). Hatten die Reformer allgemein religiöse Gesichtspunkte ihren Maßnahmen zugrunde gelegt, um dem Staatsgedanken die genügende Tiefe und Festigkeit zu verleihen, so werden es jetzt ausgesprochen christliche Motive, die zur

69) Vgl. das „Handbuch über die Kirchliche und Schul-Gesetzgebung" [46], wo in dem Vorwort von der „zwiefachen Stellung" des Geistlichen, „als Kirchen- und Staatsdiener" gesprochen wird; siehe auch Schnabel [164] S. 291.

70) Vgl. den elften Titel des Allgemeinen Landrechtes: „Von den Rechten und Pflichten der Kirchen und geistlichen Gesellschaften", wo bezeichnenderweise in den einzelnen Unterabschnitten nur noch von den Kirchengesellschaften gesprochen wird.

71) [156] I S. 26, 33 und 125.

72) Vgl. Hubrich [117]. Siehe dazu auch G. Holstein [174].

73) [68].

74) Lütgert [160] III S. 133.

Bildung einer Kirche führen, die unabhängig vom Staate steht und nur um ihrer selbst willen da ist. Von diesen Bestrebungen scheint auch Friedrich Wilhelm III. beeinflußt worden zu sein. Die Maßnahmen Steins wurden wieder rückgängig gemacht [75]), wie auch der Unionsgedanke bei dem König nicht nur in einem organisatorischen, landeskirchlichen, sondern auch vor allem in einem bekenntnismäßigen, also vereinskirchlichen Grundsatz wurzelt [76]).

Durch Altenstein, der seit 1818 das neugebildete Kultusministerium innehatte, erhielt dann diese ganze Entwicklung eine weiten Kreisen auch heute noch verhängnisvoll erscheinende Richtung [77]). Er hintertrieb die von Friedrich Wilhelm III. angestrebte Verselbständigung der Kirche, und es gelang ihm, durch hartnäckigen passiven Widerstand die bisherige Entwicklung zu hemmen, ja sogar zum Teil wieder rückgängig zu machen. Als Anhänger Hegels glaubte er es nicht verantworten zu können, der Kirche gegenüber dem Staate größere Rechte einzuräumen. Der Staat als „Begriff" stand weit über der Kirche als „Vorstellung", die sich in allen wichtigen Entscheidungen, nach der Auffassung Hegels, unterzuordnen hatte [78]). Aus dieser Grundeinstellung Altensteins ist auch seine völlige Unnachgiebigkeit gegenüber den Lutheranern, die sich der Union widersetzten, zu verstehen, ebenso wie der Widerstand gegenüber der katholischen Kirche in der Frage der gemischten Ehe.

Diese Entwicklung der preußischen Kirchenverfassung hat Friedrich Wilhelm IV. als Kronprinz mit der größten Aufmerksamkeit verfolgt, und bewußt hat er seine kirchenpolitischen Pläne an die Maßnahmen seines Vaters anzuknüpfen versucht. — Schon in den dreißiger Jahren war es den eingeweihten Kreisen bekannt, daß der Kronprinz mit der Entwicklung der Altensteinschen Politik nicht einverstanden war, wenn er auch den Minister persönlich hochschätzte. Besonders die Maßnahmen gegen die katholische Kirche, die in den dreißiger Jahren die Kölner Wirren hervorgerufen hatten, wollten

75) Vgl. dazu die Meinung von Friedrich Wilhelm IV.: „Der König sah die Unschicklichkeit dieses Zustandes ein" [17] S. 447.

76) Mejer [89] S. 180.

77) Foerster [156] I S. 286. Aus der Staatskirche der Reformer sei eine von der Bürokratie des Königs regierte Hofkirche geworden.

78) Mejer [89] S. 181.

ihm viel zu plump und ungeschickt erscheinen. „Nach meiner Ansicht ist die hiesige Führung der römisch-cölnischen Angelegenheit so schlecht, so elend, so rathlos, so ohne Verständnis, als es nur irgend zu denken ist", schreibt er 1838 an Bunsen [79]). Auch die Verfolgungen der Lutheraner mißbilligte er heftig. Nur die Pietät vor seinem Vater hatte ihn davon abgehalten, dem Drängen seiner Umgebung, namentlich Ludwig von Gerlachs [80]), nachzugeben und Einspruch gegen die Gewaltmaßnahmen der Behörden zu begünstigen. Er begnügte sich mit einem Schreiben an Altenstein, in dem er zum Ausdruck brachte, „daß die bisher angewandten polizeilichen Maaßregeln, hervorgegangen aus einem Verkennen des Wesens religiöser Überzeugungen und aus einer unrichtigen Schätzung der in diesen Überzeugungen liegenden Widerstandskraft, das Übel herbeigeführt und bis zu dem Grade gesteigert habe" [81]). — Schließlich war er auch mit der Einführung der Synodalverfassung in den Rheinlanden im Jahre 1835 nicht einverstanden gewesen. Nur mit Mißtrauen konnte er sehen, wie hier dem „Zeitgeist" entsprechend parlamentarische Formen auf die Kirche übertragen wurden, und noch später sprach er „mit blutendem Herzen" [82]) von diesem Mißgriff Altensteins.

Der eigentliche Ansatzpunkt der Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms IV. lag in der Beseitigung des landesherrlichen Bischofsamtes. Immer wieder beschwert er sich über den „Greuel des landesherrlichen Episkopats" [83]), der eine Überwucherung der Kirche durch den Staat überhaupt erst ermöglicht habe. „Die Kirche sitzt im Leibe des Staates [84]), ist „die Magd des Staates" geworden [85]); sie wieder zur Selbständigkeit zu erheben, ist das große Ziel seiner Kirchenpolitik. Aus diesen Gründen lehnte er auch die Maßnahmen Steins ab, da durch sie „die Kirche als selbstbewußte Korporation todt" gemacht worden sei [86]). — So ist also auch vom König selbst das Verhältnis von Staat und Kirche als entscheidend empfunden worden. Wichtig war nun, wie sich die Öffentlichkeit zu diesem Problem stellte.

---

79) [3] S. 34.
80) [32] I S. 227.
81) [28] S. 37.
82) [17] S. 446.
83) Ebd. S. 499.
84) Ebd. S. 479. 85) [32] I S. 236. 86) [17] S. 499.

Die rationalistischen Staatstheoretiker Rotteck und Haller.

Dem in der Aufklärung wurzelnden rationalistischen Christentum, das unbeschadet des Idealismus und der Erweckungsbewegung bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts nichts an Einfluß und Bedeutung verloren hatte, ging auch eine Auffassung vom Aufgabenbereich der Kirche und des Staates parallel, die durchaus an diejenige der Aufklärung erinnert. Sie findet sich besonders deutlich ausgeprägt bei Karl von Rotteck, dem Freiburger Geschichtsschreiber, der durch seine aufklärerisch gehaltene „Weltgeschichte" bekannt geworden ist. Gemeinsam mit Welcker hat er das „Staatslexikon" herausgegeben, das die Grundlage für den rationalistisch gehaltenen, unhistorisch arbeitenden, populären Liberalismus gegeben hat.

Rotteck kennt nur den aus dem Gesellschaftsvertrag entstandenen Staat und schließt sich hier eng an Rousseau an. „Wie in jeder anderen Gesellschaft, so auch in jener des Staates entsteht die Gesellschaftsgewalt alsogleich durch den Vereinigungsvertrag; ja es ist dieser Vertrag nichts anderes, als eben der Akt, wodurch eine solche Gewalt, d. h. ein für alle Mitglieder verbindlicher Gesamtwille geschaffen oder in rechtlich gültiger Herrschaft gesetzt wird" [87]). Aber auch hinsichtlich der Aufgaben, die er dem Staate zuerteilt, kommt er kaum über die Aufklärung hinaus. Zwar erkennt er ihm auch kulturelle Aufgaben zu; diese dienen jedoch nur, die rechtlichen Pflichten, die der Staat dem Individuum zu leisten hat, noch schärfer herauszuarbeiten und gründlicher ausbilden zu können. Sie sind demnach nur sekundär [88]).

Genau so aufklärerisch gehalten ist Rottecks religiöse Vorstellungswelt, die im wesentlichen einen reinen Deismus verkörpert. Der Gottesbegriff wird zurückgedrängt zugunsten einer Ethik [89]), so daß von eigentlich christlichen Glaubenssätzen nichts vorhanden ist [90]). Infolge-

87) [64] II S. 81 f. Vgl. Hugenschmidt [118] S. 13.

88) [133] S. 57. Vgl. [64] III S. 310 ff.

89) „Es ist zweifelhaft, ob ... selbst vorzüglich begabte Einzelne ohne alle Religion, d. h. ohne allen Glauben an Gott und göttliche Dinge, und zumal an Unsterblichkeit, eine den Versuchungen der unlautern Selbstliebe überlegene Tugendstärke ... zu entfalten imstande seyen" [64] III S. 326.

90) [112] S. 65 ff.

dessen vermag Rotteck kein Verständnis für die Privilegierung irgendeiner Kirche aufzubringen. „Nichtgläubige durch Zwangsmittel zu unterwerfen", den Staat etwa in irgendeiner Beziehung hierfür einzusetzen und der Kirche dienstbar zu machen, wird von ihm völlig abgelehnt [91]). Es würde doch nur zur Folge haben, „daß an die Stelle der ächten Religion unfruchtbares Formenwerk und eitler Schein gesetzt werden" [92]). Folgerichtig verficht er die „Freiheit des religiösen Glaubens". Dennoch stößt er zu keiner Trennung von Staat und Kirche vor, sondern will — ganz im Sinne der Aufklärung — die Religion in den Dienst des Staates gestellt sehen. „Für das Gedeihen der Staatsgesellschaft" ist die „Religiosität der Bürger wichtig, ja unentbehrlich." Deshalb muß jeder Bürger, wenn er die vollen bürgerlichen Rechte genießen will [93]), eine Religion haben und einer Religionsgemeinschaft angehören, die vom Staat anerkannt worden ist. Wieweit nun aber der Staat ein religiöses Bekenntnis anerkennt oder nicht, hat Rotteck offengelassen [94]). Es kann in unserem Zusammenhang auch nicht weiter wesentlich sein. Entscheidend bleibt, daß die Religion die Sittlichkeit und damit den Staat fördern soll, nicht umgekehrt. „Religiöse Gesichtspunkte leiten den Aufklärer Rotteck nie" [95]). Und dementsprechend wird von der Kirche als der „Untertanin" des Staates gesprochen.

Von der gleichen rationalistischen, noch tief in der Aufklärung steckenden Grundeinstellung ging auch Karl Ludwig von Haller aus. Es darf nicht irreführen, wenn dieser dennoch zu einer ganz anderen Auffassung von Staat und Kirche als Rotteck gelangte. Dies lag nur in einer anderen Auffassung des Vertragssystems begründet. Rotteck ging von Rousseau und dessen Grundsatz von der Gleichheit, Haller in einem gesunderen lebensnaheren Gefühl von der Ungleichheit der Menschen aus. Rotteck näherte sich folgerichtig der Idee der Demokratie, Haller der patriarchalischen Monarchie. Auch das Christentum wurde von beiden nach staats-

91) Hugenschmidt: a. a. O. S. 18.

92) [64] III S. 340.

93) Ebd. S. 345 f.

94) [118] S. 20 f. Es hängt dies davon ab, ob die betreffende Lehre „feindselig oder gefahrbringend für das Staatswohl" ist. [64] III S. 345.

95) Schib. [133] S. 43.

politischen, nicht eigentlich nach religiösen Grundsätzen bestimmt. „Ohne jede Mystik und selbst ohne innere Religiosität, vielmehr in jener selbstzufriedenen Stimmung, die in dem eigenen Besitze und in der Weltordnung, die ihn verbürgt, Gottes Fügung und Segen klärlich geoffenbart sieht“ [96]), vermag sich Haller zum Katholizismus zu bekennen; in ihm erblickte er Möglichkeiten, sein Ideal vom patriarchalischen Staat ideologisch zu unterbauen. Diese Überordnung des Katholizismus ist daher nur eine scheinbare und liegt in dem Bestreben begründet, den patriarchalischen Staat zu retten [97]).

Wie das rationalistische Christentum für die Weiterentwicklung im deutschen Geistesleben ohne Bedeutung geblieben ist, so gilt das auch für die Staatstheorien, die diesem aufklärerischen Christentum entsprachen. Zwar lassen sich bei verschiedenen Staatstheoretikern dieser Zeit neben der rationalistischen Grundlage auch Einflüsse Kants oder der historischen Rechtsschule feststellen, so daß sich zahlreiche Modifikationen ergeben [98]). Doch im großen und ganzen entfernen sie sich nicht bedeutend von der Grundlage des Rationalismus.

Die Stellungnahme der liberal-christlichen und antichristlichen Kreise.

Eine ganz andere Bedeutung sollten jene Staatstheorien erhalten, die aus dem Ideengut des Idealismus erwachsen sind. Auch sie beziehen sich in ihrem Ausgangspunkt wie die der Aufklärung auf das Individuum. Dieses ist aber nicht mehr moralisch, sondern religiös bestimmt. Von dieser Sicht her hatte Schleiermacher bereits die Verbindung von Staat und Kirche abgelehnt, aus dem sicheren Gefühl heraus, daß der Staat in keiner Beziehung auf die religiös selbständige Persönlichkeit einwirken könne. Er konnte es in die etwas übertriebene, aber letzten Endes doch richtige Formel bringen,

96) Meinecke: Weltbürgertum S. 224 f.

97) Vgl. dazu Meinecke a. a. O. S. 235. — Zur Übereinstimmung zwischen Rotteck und Haller, die mir aus oben angegebenem Grunde tiefer zu liegen scheint, siehe Weltbürgertum S. 233 Anm. 3.

98) Hugenschmidt hat in seiner dankenswerten Arbeit [118] die Auffassungen mehrerer Politiker und Rechtswissenschaftler dieser Zeit eingehend dargestellt.

daß man in der Staatskirche nur dann sein könne, wenn man keine Religion habe; und daß man darin so lange verharre, als man keine habe. „Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! Das bleibt mein Ratsspruch bis ans Ende, oder bis ich es erlebe, sie wirklich zertrümmert zu sehen“ [99]). — Bei Hegel findet diese Auffassung ihre weitere Ausprägung. Der Zusammenschluß der religiösen Persönlichkeiten geschieht nicht mehr wie bei Schleiermacher und den Erweckten in der Kirche, sondern im Staat selbst. Dieser erfährt dadurch eine unmittelbare Heiligung, die Schleiermacher ihm noch nicht zuzuteilen vermochte, und eine viel tiefere Fundamentierung.

Bereits in einer seiner Jugendschriften hat Hegel versucht, am Beispiel der Antike den Staat als religiöse Institution — im Gegensatz zur christlichen Kirche — herauszustellen [100]). In gedankenreicher Schau deckt er die vermeintlichen Voraussetzungen auf, unter denen überhaupt erst eine Verbreitung des Christentums im Mittelmeergebiet ermöglicht worden sei. Ursprünglich habe die Polis und der Dienst an ihr dem Bürger die höchste Erfüllung gebracht. „Vor dieser Idee verschwand seine Individualität.“ Die Staatenlosigkeit des römischen Imperiums habe jedoch den Staat als göttliche Institution beseitigt. In der Heimatlosigkeit der entstaatlichten Menschen liegt der Nährboden für das Christentum, das als Ersatz für den Staat neue Werte bringt. Nicht die Götter also, sondern der Staat wurden vom Christentum abgelöst. Die Polis des griechischen Zeitalters als höchste göttliche Weltordnung und als letzte Sinnerfüllung des Lebens gilt es daher wieder zu erreichen. Man ist bereits, so glaubt Hegel, auf dem besten Wege dazu [101]). Wenn aber die Totalität des Staates immer stärker, und zwar freiwillig vom Individuum aus angestrebt wird, dann muß notwendigerweise das Christentum immer mehr zurückgedrängt werden. Hegel lehnt in seinen Schlußfolgerungen das Christentum nicht nur in seiner Ausdrucksform, der Kirche, sondern als Lehre überhaupt ab, da es keinen einheitlichen und harmonischen Menschen zu gestalten in der Lage sei.

---

99) Lütgert [160] II S. 88.

100) „Die Positivität der christlichen Religion.“ [56] S. 214 ff.; vgl. Meinecke [128] S. 437 f.

101) Rosenzweig [163] I S. 41.

„Thomasius", sagt daher Masur, „hatte die sichtbare Seite der Kirche ausgelöscht, Hegel tilgte ihre unsichtbare". Für ihn, „der den Staat zum Gottesreich erhob, war die Kirche kein selbständiges, gleichgeordnetes Moment" [102]).

Eine systematische Darlegung dieses umfangreichen Problems ist bei Hegel jedoch nicht vorhanden. Diese finden wir erst bei Richard Rothe, dem Wittenberger und später Heidelberger Theologen, in seinem 1837 erschienenen Werk: „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung" [103]).

Holstein weist darauf hin, daß für Rothe — schließlich aber auch für alle, die dem Staat als Inbegriff des Sittlichen zustreben — Kant mit seinem Begriff der fortschreitenden, sich dem Weltziele nähernden Geschichtsentwicklung und der Tendenz der Verdiesseitigung des Reich Gottes-Begriffes bestimmend gewirkt hat [104]). „Die Geschichte kann nur gedacht werden als sich in sich selbst vollendend", nicht als „unabgeschlossene abbrechende Entwicklung" [105]). Daher gehört es „zu den bedeutungsvollsten Vorschritten und Evolutionen des Bewußtseins unserer Zeit, daß sie es aufgegeben hat, in einem abstrakten Jenseits das Reich der Wahrheit zu träumen, und statt dessen in diesem irdischen Diesseits seine Wirklichkeit sucht" [106]).

Die entscheidende, von Rothe selbst gestellte Frage geht nun dahin, „ob das vollendete Reich Gottes oder die vollendete christliche Gemeinschaft als Kirche zu denken sei oder als Staat" [107]). Hier setzt der Einfluß Hegels ein, der bei Rothe deutlich festzustellen ist. Denn der Staat wird nicht mehr als bloßes Institut zur Pflege von Recht und Sittlichkeit aufgefaßt, sondern ganz in Hegels Sinne als ein in tieferen, dem Verstande nicht ohne weiteres zugänglichen Gründen der Volkheit wurzelnder Organismus und als die gottgegebene Seinsform [108]). „Die natürliche Bestimmtheit des menschlichen Daseins ist

102) [146] S. 318. Vgl. die Kritik von J. Heckel an Masur [116] S. 116 u. 120.
103) [63].
104) [174] S. 122.
105) Rothe [63] S. 8.
106) Ebd. S. 8 f., vgl. S. 10 ff.
107) Ebd. S. 12.
108) „In der neuesten Zeit hat namentlich die Hegelsche Philosophie das richtige Bewußtsein um das Wesen und somit zugleich um die unermeßliche Bedeutung des Staates um einen ungeheuren Schritt gefördert. Die frühere bloß

aber näher die nazionale ... Auf dieser nazionalen Bestimmtheit, also auf der Volksgemeinschaft, als durch sie bedingt, ruht der Staat wesentlich“ [109]). Folgerichtig „zieht“ er „das ganze Gebiet, welches die Kirche in Besitz nehmen wollte, mit in sich hinein“, auch jene „drei Hauptpunkte“, die gewöhnlich der Kirche zugesprochen werden: „Lehre oder Unterricht, Kultus und Disziplin“ [110]). „Der vollendete Staat schließt die Kirche schlechthin aus“ [111]). Sie ist zwar „ein notwendiger geschichtlicher Faktor“ [112]), der mit zum Bau des Staates beigetragen hat, doch mehr auf keinen Fall.

Eine völlige Ablehnung der Kirche ergibt sich mit Notwendigkeit auch bei Feuerbach, Strauß und Vischer. Feuerbach hat den Staat stets von neuem als religiöse, unmittelbar göttliche Einrichtung verherrlicht. Aber auch bei Strauß und Vischer ist dies der Fall. „Der Staat“, so sagte Vischer einmal, „ruht durch und durch auf den wohlverstandenen Interessen der Religion. Wenn aber die Religion zur Kirche mechanisiert ist, wenn sie zudem in mehrere Kirchen zerfällt, so bleibt die einfache, ursprüngliche Menschenreligion dem Staate übrig. Der Staat ist religiöser geworden als die Religion“ [113]). Diese Anschauung vom religiösen Staat, „wo der Lehrer und der Priester, und ebenso der Bürger und der Religiöse dieselbe unteilbare Persönlichkeit sein würden, hat er noch im Alter als sein eigentliches ... Ideal bekannt“ [114]).

Die Trennung von Staat und Kirche wurde von jenen Kreisen als ein politisches Hauptziel verfolgt. Zivilehe und staatliche Schulaufsicht sind infolgedessen auch vom Frankfurter Parlament beschlossen worden [115]).

---

negative Vorstellung vom Staat ist glücklich überwunden und hat einem positiven Begriff weichen müssen (ebd. S. 13).

109) Ebd. S. 16 f.

110) Ebd. S. 31.

111) Ebd. S. 47.

112) Ebd. S. 47. Ähnlich auch Bruno Bauer, der von der Kirche behauptet, daß sie „nichts als die zur Erscheinung gekommene Unvollkommenheit des noch nicht fertigen Staates“ bedeute. [45] S. 39. Vgl. oben die Stellungnahme Treitschkes zu dieser Frage, S. 3 Anm. 9.

113) Kritische Gänge, a. a. O. S. XXVI.

114) [129] S. 140.

115) Vgl. Lempp [123].

Eine vermittelnde Stellung zwischen den liberal-christlichen Kreisen, wie sie etwa durch Richard Rothe vertreten und gekennzeichnet werden, und der aus der Erweckungsbewegung hervorgegangenen orthodoxen Gruppe nahm Josias Bunsen ein. Als ein Mann aus der nächsten Umgebung Friedrich Wilhelms IV. und gerade in kirchenpolitischer Beziehung ein gern gehörter Ratgeber, der den König — zwar vergeblich — von seinen christlich-konservativen Gedankengängen abzubringen und mit dem „Zeitgeist" zu versöhnen versuchte, hat er eine Synthese von liberaler und konservativer Staatsauffassung zu finden sich bemüht. Seine Gedanken legte er nieder in dem 1845 herausgegebenen Werke: „Die Verfassung der Kirche der Zukunft" [116]). Sie seien hier kurz zur Darstellung gebracht.

Wie Hegel sieht Bunsen den Staat als die höchste Verkörperung der Sittlichkeit an, macht aber dabei bedeutende Einschränkungen, weil er die Idee vom Staat unter den noch größeren und weiteren Begriff der Kirche stellt. Diese will er zweigestaltig aufgefaßt wissen, einmal „als geistige Person: das durch Christus erlöste menschliche Geschlecht", sodann „als Anstalt: das göttliche Mittel zur Herstellung der zersprengten und geteilten Menschheit" [117]).

Die „göttlich befreite Menschheit" ist Bunsens oberstes Ziel, das erst dann erreicht werden kann, wenn die Kirche in die Menschheit eindringt. Anfangs geschah dies durch die kleinen Einheiten der Familie, später durch die größeren der Staaten. „Solche Nationalitäten und solche Staaten also sind christliche, welche sich anerkennen als göttlich berufene Glieder an dem Leibe der erlösten Menschheit" [118]). „Die Staaten sind die Formen und Anstalten, in welchen das allgemeine Gewissen der Menschheit sich selbständig verwirklicht: aber kein Staat ist ein christlicher, welcher glaubt, dieses Gewissen gemacht zu haben, oder machen zu können oder zu dürfen." Nur wo Freiheit des Gewissens herrscht, kann auch Staat sein. „Die sittliche Verantwortlichkeit des Volkes ist im Staate, d. h. in dem freien Gewissen seiner Gemeinde oder Gemeinden: nicht außer ihm" [119]).

---

116) Dieselben Anschauungen vertritt Bunsen noch zehn Jahre später in seinem 1855 erschienenen Werke: Die Zeichen der Zeit.

117) [47] S. 111.

118) Ebd. S. 100.

119) Ebd. S. 101 f.

Indem Bunsen gleichsam von zwei Polen ausgeht: der Kirche als einer die Menschheit umfassenden Idee, und dem Staate, in dem die Idee der Kirche sich gestaltet, gelangt er zu dem Begriff vom „christlichen Staat“ [120]), der „ein Glied an der Kette der sich herstellenden großen Körperschaft der Menschheit ist“ [121]). Aber bewußt läßt er ganz im Gegensatz zu Rothe Kirche und Staat getrennt. Sie wirken zwar zusammen, doch verschmelzen sie nicht miteinander. Dieser Gedanke, der einen großen Eindruck auf Friedrich Wilhelm gemacht hat, ist auch für die Theorien der konservativen Gruppe grundlegend.

Die orthodox-konservative Gruppe.

Läßt sich bei den Vorkämpfern für den „sittlichen Staat“ eine großzügige, weitherzige Einstellung zu den christlichen Lehren erkennen, so spielen bei den Konservativen, bei Stahl, den Gerlachs und in hohem Maße auch bei Friedrich Wilhelm IV. selbst die eigentlichen Grundzüge des Christentums: Sünde, Offenbarung und Vergebung, wie sie in der Erweckungsbewegung deutlich herausgestellt worden sind, die ausschlaggebende Rolle. Damit ist auch eine ganz andere Auffassung von dem Wesen der Kirche verbunden. Sie nähert sich dem Begriff vom Gnadeninstitut wesentlich, das rein ausgeprägt sich jedoch nur bei Ludwig von Gerlach findet.

Stahl, dessen Anschauungen sich in fast allen Punkten mit denen des Königs decken, geht von der Erbsünde aus [122]). Der schuldbeladene Mensch sucht Erlösung bei Gott und findet sie in der Offenbarung, wie sie die Heilige Schrift übermittelt. Das beglückende Gefühl des Erlöstwerdens und Erlöstseins ist es, was die Menschen zueinander führt. „Allein solche geistige Gemeinschaft muß notwendig eine äußere Gemeinschaft und Anstalt wirken“ [123]). Denn die Kirche

120) Ebd. S. 104.

121) Ebd. S. 111.

122) Masur [146] S. 191.

123) [65] S. 48. Hier ist deutlich die Beziehung zur Erweckungsbewegung zu erkennen, deren eines Hauptmerkmal ja die Sehnsucht nach einer kirchlichen Gemeinschaft bildete. Vgl. oben S. 28.

ist nach dem Willen Christi [124]) „nicht nur eine im Glauben versammelte, sondern auch eine für den Glauben sammelnde Gemeinde“ [125]). Man kann also nach Stahls Ansicht gar nicht auf die Kirche verzichten. Denn sie ist Gottes Wille.

Was die protestantische Kirche von der katholischen unterscheidet, ist lediglich die Tatsache, „daß nach protestantischer Ansicht das Bekenntnis das erste und oberste Moment der sichtbaren Kirche ist, die Verfassung das sekundäre“ [126]). Denn die Kirche bildet sich „von innen heraus“, das Bekenntnis und nicht die Verfassung muß daher das Entscheidende sein. „Die sichtbare Kirche — Bekenntnis und Verfassung — ist also einerseits die notwendige Offenbarung und Frucht und dadurch auch das Kennzeichen der unsichtbaren Kirche, andererseits ist sie der Träger und das Mittel für dieselbe. Beide können daher nicht voneinander getrennt werden, es ist eben die Eine Kirche, nur von ihren verschiedenen Seiten“ [127]).

So steht die Kirche als eine notwendige, von den Menschen unabhängige Macht da. Sie ragt in das menschliche Dasein hinein, kann wohl geleugnet, aber nicht beseitigt werden. Sie ist auch nicht ein Teil, ein Glied an der Entwicklungskette der Menschheit, wie etwa bei Rothe, sondern umgekehrt muß sich die Menschheit zu ihr hin entwickeln. Sie ist in ihrer sichtbaren Form „Anstalt für das Reich Gottes“, in ihrer unsichtbaren Gestalt „selbst schon das Reich Gottes“ [128]). Dieses besteht schon, wirkt bereits auf die Menschheit ein, nur ist es noch nicht allen Menschen zuteil geworden. Das wird erst dann möglich sein, wenn „Gott dereinst durch seine schöpferische Tat plötzlich die menschliche Natur umwandelt und einen anderen Zustand wirkt“. „Die Änderung, die vor allem erforderlich ist, damit das Reich Gottes eintrete, ist das Aufhören der Sünde“ [129]).

---

124) „Sie wurde zuerst von Christus selbst und von den Aposteln kraft unmittelbaren Auftrags Christi gegründet.“ [65] S. 54.

125) Ebd. S. 48.

126) Ebd. S. 49. — Später hat Stahl den Unterschied folgendermaßen gefaßt: „... Der Protestantismus vindicirt die gesammte Erlösung des Menschen allein durch Gott, Christus; der Katholizismus zugleich auch dem Menschen selbst.“ [67] S. 363.

127) [65] S. 49 f.

128) Ebd. S. 53.

129) Ebd. S. 278.

Naturgemäß muß bei Stahl die Totalität des Staates, wie wir sie bei Rothe vorfanden, gänzlich verschwinden. Der Staat ist nur noch „die Manifestation des Sittlichen in der äußeren Ordnung (der rechtlichen Sphäre) des menschlichen Gemeinlebens". Es liegt „die Sittlichkeit des Einzelnen und die gemeinsame Sittlichkeit, soweit sie nicht in stehenden Formen und Einrichtungen sich verkörpert, ganz und gar außer der Sphäre des Staates" [130]).

Damit hat Stahl dem Staate die autonome Sittlichkeit genommen. Seine Unterordnung unter die christliche Ethik ist die unumgängliche Folge daraus. Scharfsinnig, geistreich, jüdisch zugespitzt hat er ein in sich geschlossenes System des christlichen Staates geschaffen, das nirgends angreifbar zu sein scheint [131]). Erst wenn das Grunddogma, die Erbsünde, beseitigt war, konnte der mächtige Bau zum Wanken gebracht werden.

Wichtig war nun noch, wie Stahl sich zum christlichen Königtum stellte. Unterstand auch der König der staatlichen Unvollkommenheit, war er nur der primus inter pares seines Volkes, oder erhöhte ihn eine besondere göttliche Weihe? Es ist von entscheidender Bedeutung gewesen, daß Stahl — bereits in seiner Philosophie des Rechts [132]) — dem König den Beruf zuerkennt, im Auftrage Gottes über sein Volk zu herrschen. Hier berührte er sich auch mit Auffassungen Friedrich Wilhelms IV., der mit großer Genugtuung von dem Werke Stahls über die Kirchenverfassung Kenntnis genommen hatte [133]). Kurz nach der Thronbesteigung erfolgte bereits die Berufung Stahls nach Berlin auf den Lehrstuhl des gerade verstorbenen jüdischen Vorgängers Gans als Professor der Rechtsphilosophie, des Staatsrechts und Kirchenrechts [134]). Hier wird er bald geistiger Mittelpunkt der konservativen Kreise. In seinen Händen laufen die geistigen Fäden zusammen, und auch Friedrich Wilhelm

130) Ebd. S. 269.

131) Auch Lütgert spricht bei Stahl von jüdisch-advokatorischem Scharfsinn oder „zugespitzter juristischer Dialektik (seines) Stammes" ([160] III S. 407 bzw. S. 399), so auch Bunsen von der „echt jüdischen Schärfe und Klarheit" ([149] II S. 137). — Vgl. Heckel [160] S. 114 f.

132) [66] II S. 2.

133) [149] II S. 136.

134) Vgl. Lenz [159] X, 2 S. 10 ff.

ist sehr stark von ihm beeinflußt worden und hat sich für ihn eingesetzt [135]).

Eine Übersteigerung der Gedanken Stahls findet sich bei Ludwig von Gerlach. Es sei hier nur der eine entscheidende Punkt, der diesen seltsamen Doktrinär von Stahl trennt, kurz hervorgehoben. — Hatte Stahl das gemeinsame Erleben der Heilswahrheiten als Grundlage und Voraussetzung für die Bildung der äußeren Kirche angesehen, und hatte er gerade hierin den Unterschied zur katholischen Kirche festgelegt, so stellt Gerlach dagegen die Kirche vor Offenbarung und Glaube. Erst die Kirche vermag den Menschen der Gnadengüter teilhaftig werden zu lassen. Extra ecclesiam nulla salus! [136]). Aber auch für den Staat hat die Kirche erst endgültige Formen und Gesetze gebracht. Sie sorgt dafür, daß die Institutionen des Staates stets an dem biblisch-göttlichen Vorbild ausgerichtet werden, daß sie nie dem „Zeitgeist" verfallen. — Ist der Staat vom christlichen Geist durchdrungen, dann kann er sich auch hinentwickeln zum Reiche Gottes, kann die Wiedervereinigung von Kirche und Staat, deren Trennung das Unglück der Menschheit bedeutete, wieder Tatsache werden. Familie, Obrigkeit, Rechtspflege, Lehen und Patrimonium, das sind die Grundformen der menschlichen Gesellschaft, die einst von Haller aufgestellt, hier in betont christlichem Gewande wiederkehren [137]).

Ohne Rücksicht auf seine eigene Person zu nehmen, pflegte Gerlach in allen kirchenpolitischen Angelegenheiten in oft eindringlicher Form bei Friedrich Wilhelm vorstellig zu werden. Er fühlte sich als der Gegenspieler Bunsens, den er als Pantheisten, „der keinen Schöpfer glaubte und wollte", und „der den König gefangen hält", verabscheute [138]). — Mag Gerlach auch den König von diesem oder jenem voreiligen Schritt abgehalten haben, entscheidenden Einfluß hat er ebensowenig wie Bunsen auszuüben vermocht.

---

135) Als sich Bunsen 1857 gegen Stahl aussprach, betonte der König ausdrücklich, daß er diesen nicht „ausstoßen" könne ([149] III S. 501 Anm. 6).

136) Jedele [119] S. 32. Seine innere Verbindung zum Katholizismus, wie sie während des Kulturkampfes ganz deutlich wurde und die auch Friedrich Wilhelm IV. — jedoch mit Unrecht — oftmals vorgeworfen worden ist, tritt hier deutlich zutage.

137) Jedele [119] S. 19. 138) [32] S. 19.

Wie die Vertreter des „religiös-sittlichen Staates" hat auch die konservative Gruppe eine Gefolgschaft hinter sich, die zwar zahlenmäßig nicht so stark, dafür aber um so fanatischer für ihr orthodoxes Christentum zu streiten bereit ist. Gerade weil beide Parteien im Religiösen wurzeln und daher auch ihre Überzeugung als göttliches Recht auf keinen Fall preiszugeben gewillt sind, muß der Kampf ein zäher und anhaltender werden.

Es war von schicksalsschwerer Bedeutung, wie die neue Regierung des größten deutschen Landes den einzelnen Parteien gegenübertreten würde, ob sie selber Partei ergriff oder vermitteln würde. Denn Preußen galt bei allen führenden Deutschen als das Land, das für die deutsche Zukunft einst verantwortlich gemacht werden würde.

Friedrich Wilhelm IV. schien dazu bestimmt und hielt sich selbst dafür geeignet, die Gegensätze auszugleichen. Vom Volke mit Jubel begrüßt, gab er durch erste glückliche politische und kulturpolitische Maßnahmen zu großen Hoffnungen Anlaß. Bald aber zeigten sich Mißstimmungen, die sich fortgesetzt steigerten und allmählich immer weiteren Kreisen die bedenkliche Kluft offenbarten, die zwischen des Königs christlich-konservativer Staatsauffassung und den liberal eingestellten Kreisen seines Volkes bestand.

Lebenslauf

Ich, Ewald Schaper, deutscher Staatsangehörigkeit und gottgläubig, wurde am 13. Dez. 1911 in Magdeburg als drittes Kind des Lyzealoberlehrers Ewald Schaper und seiner Frau Hermine Busse geboren. Nach Ablegung der Reifeprüfung in Magdeburg am 27. Februar 1930 studierte ich Philologie (Geschichte, Geographie und Germanistik) im Sommer 1930 in Jena, vom November 1930 bis Februar 1932 in Göttingen, im Sommer 1932 in Berlin und vom November 1932 bis Februar 1934 in Halle, wo ich im Dezember 1935 die Prüfung für das höhere Lehramt ablegte. Ich nahm an Übungen u. a. bei folgenden Herren teil: Herrmann, Hessel, R. Holtzmann, Kaehler, Krebs, Laqueur, Schlüter, J. F. Schneider, Schramm und E. Schröder. Die vorliegende Arbeit ist von Herrn Prof. Kaehler angeregt worden. Bei ihrer Anfertigung stand er mir mit Rat und Tat zur Seite. Hierfür, wie auch für die große Förderung, die ich während meines Studienganges durch ihn erfuhr, schulde ich ihm dauernden Dank.